

العدد السابع • رجب - شعبان - رمضان ١٣٩٦ هـ

• يوليو - أغسطس - سبتمبر ١٩٧٦ م

مجلة



اهداءات ٢٠٠١

د. محمود دياب
رأع بالمستشفى الملكي المصري

المسلم والمعاصر

العدد السابع : رجب - شعبان - رمضان ١٣٩٦ هـ
يوليو - أغسطس - سبتمبر ١٩٧٦ م

صاحب الامتياز ورئيس التحرير المسؤول
الدكتور جمال الدين عطية



دوريات إهداء

العنوان

ص.ب. ١١٩٤٢٩ بيروت

سعر النسخة ٤٠٠ ق.ل

مؤقتاً: ص.ب. ٢٨٥٧ الكويت الاشتراك السنوي في لبنان: ١٥ ل.ل

مكتوبات العدد

كلمة التحرير :

شروط المجتهد وأدوات الاجتهاد ٥

أبحاث :

- ١١ منهج التجديد في الفلسفة الإسلامية د. مقداد يالحن
٥٧ حول التفسيرات الماركسية لظهور الإسلام . . . د. سعد مصلوح
٦٩ الرؤية الإسلامية والماركسية لمفهوم العدل الاجتماعي د. عماد الدين خليل
٩١ منطق الإدارة في ثقافة الإسلام — عبد الفتاح رءوف الحلالي
١١٧ الخصائص المميزة للبنك الإسلامي للتنمية — د. محمد توفيق الشاوي

حوار :

التفسير الروحي للتاريخ د. مصطفى كمال وصفي ١٥٥

خدمات مكتبية :

دليل الباحث في الدستور الإسلامي — د. جمال الدين عطية ١٨٧

نقد كتب :

تجديد التفكير الديني في الإسلام — د. محمد كمال جعفر ١٩٣

أخبار ٢٠١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلمة التحرير

شروط المجتهد وأدوات الاجتهاد

اشترطوا فيمن يتصدى للاجتهاد شروطاً :

— العلم بالقرآن : مطلقه ومقيده ، ناسخه ومنسوخه وأسباب نزوله ..

— والعلم بالسنة : ما هو منها تبين وتفسير للقرآن وما هو تقرير وتوكيد له ، وما هو تشريع مبتدأ لما سكت عنه القرآن ، وما هو صريح الدلالة وما هو ظني الدلالة ، ودرجات الحديث ..

وغير ذلك من علوم القرآن والسنة .

— وأن يفقه روح التشريع ومبادئه العامة والمقاصد التي جاء الاسلام لتحقيقها ، وأن يستقرىء العلل التي بنى عليها التشريع ، والأصول التشريعية العامة التي وردت صريحة أو ضمنية في القرآن والسنة ، حتى يتكون له من هذا كله ملكة تشريعية يقدر بها على تشريع الأحكام .

— كما اشترطوا العلم بلسان العرب وبالعلوم العربية ، بحيث يكون له ذوق سليم في فهم الأساليب العربية ، وبحيث يمكن أن يطبق العلوم العربية على نصوص القرآن والسنة لفهمهما الفهم الصحيح.

— وكذلك اشترطوا أن يكون عالما بعلوم أصول الفقه ، فإن هذا العلم — كما قال الشوكاني — هو عماد الاجتهاد وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه ، ومن عرف هذا العلم تمكن من رد الفروع الى أصولها ، ومن قصر في معرفة هذا العلم صعب عليه رد كل فرع الى أصله .

— كما اشترطوا أن يكون عالما بأحوال البيئة التي يعيش فيها ، بحيث يتبين ما هو ضروري في بيئته ، وما هو حاجي ، وما هو تحسيني ، وتكون له خبرة تامة بأحوال المجتمع الذي يشرع له ليسكون تعليقه وتشريعه متفقا ومقاصد الشارع ومصالح الناس .

ولا شك أن اشتراط معرفة أصول البيئة أساسى للمجتهد ، ولم تعد أحوال البيئة من البساطة التي كانت عليها قبل الثورة الصناعية اذ أصبحت أحوال المجتمعات موضوعا لأكثر من تخصص في علوم الاجتماع والاقتصاد والسياسة والقانون والتربية وغير ذلك ..

ولم يعد بالامكان أن يجمع شخص واحد بين المعرفة للعلوم الشرعية والعربية بالصورة التي اشترطها الأصوليون وبين المعرفة المتخصصة لمشاكل البيئة والعصر .

وقد أدى ذلك منذ زمن — مع وقوف حركة الاجتهاد في الشريعة عن متابعة هذه التطورات المتخصصة بالأحكام الشرعية المناسبة لها — أدى ذلك ضمن أسباب أخرى — الى ازدواج الثقافة التي تعطى في البلاد الاسلامية بين ثقافة عصرية متخصصة وثقافة شرعية اسلامية ..

وقد وجدت بعض الاقتراحات لمواجهة هذا الوضع :

الاقتراح الأول : هو السعى الى وحدة الثقافة في البلاد الاسلامية مرة أخرى ، وقد بدىء في ذلك باتجاهين : اتجاه ادخال العلوم العصرية الى الجامعات الدينية كما حدث في الجامعة الأزهرية ، واتجاه ادخال

الثقافة الإسلامية في الجامعات الحديثة كما هو الحال الآن في كثير من الجامعات ، ولم تؤت هذه المحاولة ثمرها بعد بصورة تكفى للحكم عليها .

الاقتراح الثاني : اقتراح آخر هو اعتماد الاجتهاد الجماعي بدلا من الاجتهاد الفردي ، وفي الصورة الجماعية يمكن أن تتكامل الثقافتان بأن يضم مجلس المجتهدين العلماء المتخصصين في العلوم العصرية الى جانب العلماء المتخصصين في العلوم الشرعية ، وهذا ما تسير عليه الى حد ما مشروعات الموسوعة الفقهية وتقنين الشريعة الإسلامية بأن تجمع بعض رجال القانون مع بعض علماء الشريعة .

الاقتراح الثالث : اقتراح ثالث ذهب اليه البعض هو أن يقوم بالاجتهاد أصلا العلماء المتخصصون كل في فنه ، وأن يكون موقف العلماء الشرعيين هو موقف الرقيب بتوضيح ما يخالف نصا أو اجماعا فيما يذهب اليه المتخصصون ، وقد بسط القول في هذا الرأي الأستاذ مالك بن نبي في كتابه « المسلم في عالم الاقتصاد » الذي عرضناه في باب نقد الكتب بالعدد الافتتاحي من « المسلم المعاصر » .

الاقتراح الرابع : وقبل أن نوضح الاقتراح الرابع نشير الى أن الاجتهاد كما يعرفه العلماء نوعان : عام أو مطلق وهو استنباط الأحكام الشرعية كلها ، وخاص أو جزئي وهو استنباط الأحكام لوقائع خاصة .. والنوع الثاني من الاجتهاد شروطه أيسر وأسهل :

يقول الأمدى في كتابه الأحكام : انه يكفى هذا المجتهد أن يكون عارفا بما يتعلق بالمسألة التي يفتى فيها ، ولا يضره في ذلك جهله بغير ما يتعلق بها من مسائل الفقه .

بل ان الاجتهاد العام نفسه قد ذهب البعض كالشافعي والغزالي في شروطه مذهباً فيه كثير من التيسير :

فشروط المجتهد العام عند الغزالي تتلخص في :

١ - أن يكون المجتهد عالماً بموضع الآية التي يريد الاستدلال بها ،

وتطبيقها عند الحاجة ، ولا يشترط فيه حفظ القرآن كله ولا حفظ آيات الأحكام .

٢ - أن يكون عارفا بموقع كل باب من أبواب الحديث بحيث يستطيع المراجعة وقت الفتوى ، ولا يشترط أن يكون حافظا للأحاديث كلها ، ولا أن يكون حافظا لأحاديث الأحكام ، ويكفى أن يكون عنده أصل مصحح كسنن أبي داود ومعرفة لسنن البيهقي .

٣ - يلزم أن يعرف أن الآية التي يستدل بها ليست منسوخة والحديث الذي يستدل به ليس منسوخا .

٤ - يلزم أن يعرف أن المسألة التي يبحث فيها ليس مجمعا فيها على رأى يخالف رأيه ، ولا يلزمه حفظ مواقع الاجماع والخلاف .

٥ - يلزم أن يكون عارفا باللغة والنحو على الوجه الذى ييسر به فهم خطاب العرب ، وأن يكون عارفا للأدلة وشروطها .

٦ - والأحاديث التى اشتهر رواتها بالعدالة وقبلتها الأمة لا يلزمه أن يبحث أسانيدھا ، أما الأحاديث التى ليست كذلك فيكفيه تعديل الأئمة العدول لرواتها ، بعد أن يعرف مذاهبهم فى الجرح والتعديل وأنها مذاهب صحيحة .

وواضح أن هذه الشروط من الممكن أن تتوافر عند أفراد كثيرين ..

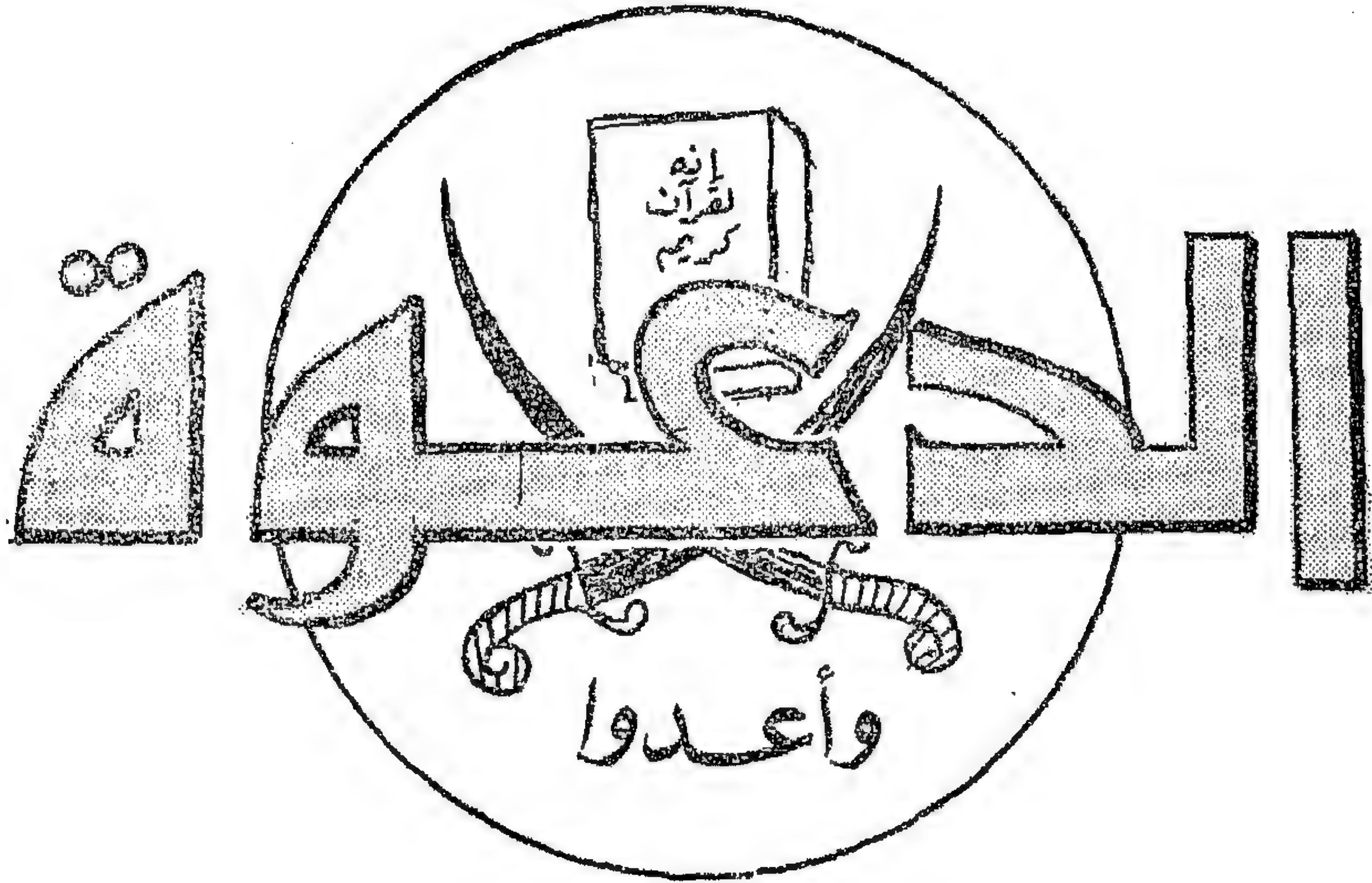
فاذا أخذنا فى الاعتبار رأى الامامين الغزالي فى الاجتهاد العام والآمدى فى الاجتهاد الخاص نجد أن بالامكان اذا تيسرت معرفة آيات وأحاديث الأجسكام وآراء الفقهاء فى مختلف المسائل بواسطة الوسائل الحديثة من موسوعات ومعاجم وفهارس بل وباستخدام الأدمغة الالكترونية بعد تغذيتها بالمعلومات الشرعية فى كل فرع ، أصبح فى ميسور عامة المثقفين فضلا عن المتخصصين التوصل بسهولة وسرعة الى معرفة ما يلزم من العلوم الشرعية للمجتهد العام والخاص من باب أولى

ولا ينفى هذا ضرورة العمل الجاد على تكوين وحدات متخصصة

(كما أشرنا الى ذلك في افتتاحية العدد الثالث ص ٧) بواسطة معهد عال لمن أتموا تخصصاتهم سواء منها الشرعية أو العصرية على أعلى المستويات كي يستكمل كل منهم ما ينقصه من العلوم الأخرى (على حسب الأحوال) وفي نطاق تخصصه فقط (اهتداء بشروط المجتهد الخاص لا العام) حتى تتكون من خريجي هذا المعهد وحدات متخصصة في كل فرع تجمع في كل فرد من أفرادها - لا بالتكامل بين أفرادها فحسب - بين الثقافتين العصرية والشرعية ممزجة متفاعلة ، وتكون هذه الوحدات المتخصصة هي معقد الأمل في الاجتهاد المعاصر ضمن اطار مجمع علمي اسلامي ..

د . جمال الدين عطية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



إسلامية جامعة . شهرية مؤقتًا
يديرها ويشرف عليها : عمر التامسانى

٨ ميدان السيدة زينب بالقاهرة - ص. ب. ١٦٣٦ ت. ٩٣١٩٦١

لبنان	١٢٥ د.ل.	السودان	١١٠ مليا
سوريا	١٢٥ ص.ل.	عمان	٢٨٠ شقا
العراق	١٥٠ فلسا	البحرين	٢٠٠ فلس
السعودية	٢ ريال	عمان	٢٠٠ فلس
ليبيا	١٤٠ درهما	الكويت	١٩٠ فلسا
المغرب	٢٤٠ فريكا	الجزائر	٢٢٠ شقا
الأردن	١٣٠ فلسا	البحرين	١٢٠ فلسا
تونس	٢٠٠ مليا	السودان	٥٠ فلس

ج. م. ع. ١٠٠ مليا

- لا اشتراكات بدافل . ج. م. ع.
- الاشتراك السنوي بالخارج :
- تمم النسخة ١٢٨ عددًا
- أوروبا وأمريكا وباقي بلاد العالم :
- ١٢ دولارًا
- يضاف على قيمة الاشتراك أجور البريد بالطائرة
- ترسل قيمة اشتراكه فاسج (ج. م. ع.) كوربونات بريد فقط .. باسم (عمر عبد الفتاح التامسانى)

الحوالات والمراسلات باسم : عمر عبد الفتاح التامسانى

أبحاث

منهج التجديد في الفلسفة الإسلامية

د. مقدار يالجن

ان الطاقة الفكرية طاقة عظيمة لا تقدر بـشـئ اذا استخدمت في حياة الانسان ولخدمة الانسان ، لكنها تصبح عديمة القيمة اذا فجرت في أجواء بعيدة عنا ، أو اذا استخدمت في مناهج عقيمة وفي خيالات لا حدود لها على الإطلاق •

لقد حصل هذا وذلك في الماضي ولا يزال يحصل في الحاضر •

فعندما استخدمت هذه الطاقة في عالم غير عالمنا أصبحت تدور وتجول في حلقة مفرغة لا يعرف مدخلها ولا مخرجها عندئذ ذهبت هذه الطاقة هباء منثورا •

وعندما استخدمت بقيود وحدود لتحقيق أهداف ممكنة ومناهج مشمرة حققت أهدافا وغايات لا تقدر بـشـئ في حياة البشر •

ونحن المسلمين أشد حاجة اليوم الى استخدام هذه الطاقة طاقتنا الفكرية لتتقدم بعالمنا ونسير في ركب العالم المتقدم لكن لا يجوز لنا

أن نسير وراء ذلك العالم المادى المتقدم شبرا بشبر لأنه عالم لا يناسب الانسان من كل النواحي لأنه يحقق جانبا من حياة الانسان التى خلق لها ولا تحقق كل جوانبها ولهذا لم تسعد البشرية فى ذلك العالم بالرغم من تحقيق ما يحتاج اليه الانسان فى حياته المادية ثم أنه مخيف حقا تصور المفكرين فى ذلك العالم المتقدم الفاخر مصير ذلك التقدم وما سيؤول اليه نهاية ذلك البناء الفاخر الذى قد ينهدم بين يوم وليلة لأنه يحمل سبب خرابه فى نفسه لعدم بنيانه على أسس سليمة تضمن سلامته واستقراره الى النهاية •

لهذا وذاك علينا نحن المسلمين أن نبني اليوم عالما جديدا أكثر تحقيقا للحاجات الانسانية وأكثر سعادة من كل النواحي من ذلك العالم • لنقدم الى البشرية نموذجا جديدا من الحياة الانسانية ومن التقدم والبناء فى بناء البشر وبناء المجتمع والحضارة الانسانية الراقية التى تسعد البشرية ولا تشقيها وبذلك ننقذ أنفسنا من هذا التخلف الممقوت وننقذ الحياة البشرية من الشقاء والمدنية من الانهيار النهائى •• لكن ما هى صورة هذا العالم الجديد الذى يجب أن نبنيه ، ثم ما السبيل اليه، وما هى طاقاتنا التى تساعد على بناء ذلك العالم ؟ •

ان الفلسفات الواقعية الحية هى التى تحرك الشعوب اليوم وهى السبب الأول فى صراع الأفكار والأيدولوجيات فى العالم •

وأن أية فلسفة تظهر فى العالم فى صورة مقنعة جذابة بواقعيتها وضرورتها لحل مشكلات الانسانية وتقدمها وسعادتها هى التى تنتشر بسرعة وهى تتغلب على الفلسفات الأخرى التى تظهر بتلك الصورة أو أن دعائها لا يستطيعون أن يظهروها على النحو السابق •

ثم أن أية دعوة اصلاحية وأنظمة حديثة اذا لم تقم على أسس نظرية فلسفية مقنعة ولم تشمل لجميع المشكلات الانسانية الأساسية فانها تبوء

بالفشل في النهاية والأمر بعد ذلك يتوقف على وسائل الدعاية التي
يتخذها دعاة الفلسفات والأيدولوجيات فأيهم يستطيع أن يقدم الوسائل
المقنعة ويدعمها بالعلم ويظهرها في ثوب المنطق والعلم والضرورة هو الذي
ينجح في نشر دعوته ويجد الجمهور المقدمين على دعوته والمدافعين عنها •
لهذا يوجه أعداء الاسلام تهمتين ضد فلسفة الاسلام لا يقاف
انتشار الاسلام ولا بطلان الأساسيات للتفكير الاسلامي وأول تلك التهمتين
هو أنه لا توجد في الاسلام أسس فلسفية تقوم عليها المبادئ الاسلامية •
وثانيتهما أن ما يعرف بالفلسفة الاسلامية اليوم والتي تدرس بالمساردين
التعليمية ليست فلسفة اسلامية أصلية لأنها فلسفة متأثرة بالفلسفة الغربية
ويقول بعضهم أن أصول هذه الفلسفة أخذها الفلاسفة المسلمون من
الفلسفة الغربية او الشرقية •

حقيقة الفلسفة :

ولنلق الآن نظرة سريعة على الفلسفة ونشأتها وميدانها لنستطيع أن
نحدد ما اذا كان في الاسلام فلسفة أم لا ؟

لقد نشأت الفلسفة أساسا عن اندهاش الانسان لمظاهر الوجود
المحيط به وعن تساؤلاته عن هذا الوجود ومصيره بصفة عامة ووجود
الانسان ومصيره بصفة خاصة •

لقد تساءل الانسان منذ قديم الزمان من أين أتينا ولماذا أتينا وإلى
أين نذهب وما هي حقيقة الموت •

ثم وما مصير الانسانية بأسرها وما مصير هذا العالم وهل هناك
حياة بعد الموت وما كنه هذه الحياة ، وهل هناك خالق لهذا الكون
والانسان وكيف خلق واذا كان هناك خالق فما علاقته بنا ؟ •

ولهذا يقول بعض الفلاسفة عن وجود الميل الميتافيزيقي في طبيعة

الإنسان يدفعه الى التفلسف في مثل هذه القضايا الكبرى^(١) ولهذا أيضا قال بعض الفلاسفة أن الإنسان حيوان ميتافيزيقي وأنه يتساءل دائما عن المبدأ الأول للخلق أو عن الاله^(٢) .

ثم تضافرت جهود العباقرة لايجاد أجوبة عقلية مقنعة لتلك التساؤلات ومن محاولات الفلاسفة لعلاج تلك القضايا من زوايا مختلفة نشأت الفلسفة .

لكن الفلسفة عبر تاريخها الطويل قد تطورت في الشكل والمحتوى معا .

أما حصول التطور من حيث الشكل وأقصد به طريقة الدراسة ومنطق البحث الفلسفي للوصول الى الحقائق فقد استخدمت عبر الدراسات الفلسفية المنطق الرياضي والمنطق الصوري الأرسطي والمنطق الشكي الديكارتي والمنطق الجدلي الهيجلي والمنطق الوضعي الكوتتي وأخيرا المنطق التجريبي البراجماتي .

وأما التطور في ميدان المحتوى فقد حصل فيه المد والجزر فقد اتسع ميدانه أحيانا حتى شمل جميع ميادين المعرفة والحقائق العلوية والسفلية^(٣) وانحصر أحيانا في الميتافيزيقا فقط ، وأحيانا أخرى في محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة فحسب^(٤) ثم بدأت أخيرا تستعيد سلطانها من جديد على العلوم من حيث ضم فلسفة العلوم الى محتواها ، فأدخل هيجل مثلا في القرن التاسع عشر فلسفة القانون وفلسفة الفن وفلسفة التاريخ وأخيرا فلسفة الدين في الدراسات الفلسفية^(٥) ثم تعددت وظيفة الفلسفة ومهمتها في الفلسفة المعاصرة فمن تلك المهمة توجيه العلوم

(١) هذا ما يقرره كانط انظر الفلسفة ومباحثها ص ٥٣ . للدكتور محمد علي أبو ريان .

(٢) وهذا ما يقرره شوبنهاور ، انظر المرجع السابق ص ٥٣ - ٥٤ .

(٣) خلاصة الفكر الأوربي (خريف الفكر الأوربي) ص ٣ عبد الرحمن بدوي .

(٤) مشكلة الفلسفة ص ٣٤ وما بعدها . دكتور زكريا ابراهيم .

(٥) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٣٩٤ . ترجمت بإشراف الدكتور زكي نجيب محمود .

يقول هنا ليفي بريل أن العلوم الوضعية لا تكفي نفسها بنفسها فهي في حاجة الى فلسفة توجهها « (٦) »

يضاف الى ذلك وظيفتان يراها الفيلسوف الفرنسي موريس بلوندل وهما معرفة نظرية بالحقيقة اليقينية وحل عملي متين لمشكلة المصير الانساني (٧) »

ومنها أيضا تبصير الناس بأسباب المشكلات الأخلاقية والاجتماعية ومجرى تيارات الأحداث في حياة الناس » وهذا ما يقرره الفيلسوف الأمريكي جون ديوى (٨) »

وأخيرا أن مهمة الفلسفة لدى بعض الفلاسفة أمثال أفلاطون والرواقين وديكارت ، والبراجماتين هي بناء الفرد أو بناء انسان جديد (٩) »

وبناء على هذا وذاك اختلف الفلاسفة في تحديد مفهوم الفلسفة عبر تاريخها فقد عرفها القدماء بأنها « الحكمة أو حب الحكمة » وعرفها ديكارت بأنها « العلم بالمبادئ الأولى والعلم الكلى الشامل » وكان يشبها بشجرة أصلها علم ما بعد الطبيعة وساقها علم الطبيعة والفروع الخارجية من هذا الساق سائر العلوم الأخرى »

وغاية الفلسفة عنده تحقيق سعادة الانسان (١٠) ويرى برتراند رسل أن تعريف الفلسفة يختلف من فيلسوف الى آخر بحسب اختلاف اعتقاداتهم لأن الفلسفة عبارة عن مجموعة من المشكلات نجدها مثيرة للاهتمام وهي في الوقت نفسه لا تختص بعلم دون آخر وهذه المشكلات تثير شكوكا حول المعرفة على وجه العموم والاجابة على تلك الشكوك تعتبر انتاجا فلسفيا « (١١) »

(٦) فلسفة أوجست كونت ص ١٣٥ . ليفي بريل . ترجمة الدكتور محمود قاسم .

(٧) مشكلة الفلسفة ص ٦٤ دكتور زكريا ابراهيم .

(٨) تجديد في الفلسفة ص ٣٣٦ جون ديوى ترجمة امين مرسى قنديل .

(٩) مشكلة الفلسفة ص ٦٤ دكتور زكريا ابراهيم .

(١٠) الفلسفة ومباحثها ص ٥٣ .

(١١) وهناك تعريفات أخرى للفلاسفة ذكرها الدكتور محمد علي ابو ريان في كتابه الفلسفة

ومباحثها فليرجع اليها من شاء مزيدا من ذلك انظر المرجع السابق ص ٥٣ وما بعدها .

حقيقة الفلسفة الإسلامية :

والآن وبعد هذه الجولة السريعة في عالم الفلسفة (١٢) يمكن أن ندخل في الفلسفة الإسلامية وتحديد ماهيتها • واني اقرر هنا ماخرجت به من دراسة هذه الفلسفة والفلسفة الغربية ثم الصلة بينهما ، بأن الفلسفة الإسلامية الأصلية ليست هي تلك الفلسفة التي نراها لدى الفلاسفة المسلمين فالفلسفة الإسلامية الأصلية هي تلك النظريات التي جاء بها الاسلام وعالج من زواياها تلك القضايا التي تعرض لها الفلاسفة • ثم ما تتضمن تلك النظريات في طياتها من مبادئ وتوجيهات منهجية للتطبيق العملي ولتنظيم حياة الانسان من كل النواحي وتوجيهها - في ضوء تلك الحقائق النظرية الشاملة على جميع نواحي الوجود - الى حيث ينبغي ان تتجه اليه ، وذلك على نحو يستطيع به الانسان ان يحيا الحياة الانسانية المتكاملة المتميزة المقدرة له لتحقيق الغاية التي خلق من أجلها الانسان •

وهذه الفلسفة فلسفة متميزة ليست غربية ولا شرقية في منبعها ومشربها ولها رأى حاسم في حقائق الكون والوجود ومصير الوجود وعلاقة الخالق بال مخلوق ولها نظرياتها الخاصة ومعالمها المتميزة تميزها من غيرها وان كان هناك بعض الحقائق المشتركة بينها وبين غيرها من الفلسفات الأخرى اذ أن الفلاسفة بدورهم وصلوا الى الحقائق بجهودهم الجبارة التي لا يصح انكارها • لكن الفلسفة الإسلامية في كلتا الحالين قائمة بذاتها •

ومن معالمها البارزة انها تقرر وجود حقيقة مادية وأخرى روحية في كيان الوجود وفي كيان الانسان ، ومن ثم تنظم حياة الانسان على اساس واقعه المادي وواقعه الروحي ، ولا تريد أن يعيش الانسان منغمسا في العالم الروحاني ولا تريد كذلك ان يعيش منغمسا في الحياة الأرضية المادية وحدها ، لأن كيان الانسان أوسع من العالم المادي وحده ومن العالم

(١٢) علما بأنني درست الفلسفة في بحث آخر أكثر تفصلا وهو البحث عن فلسفة التربية الأخلاقية الإسلامية دراسة مقارنة فليرجع اليه من شاء • كما أنني الآن في صدد كتابة بحث مستقل عن الفلسفة الإسلامية ونظرياتها الأساسية •

الروحي وحده كذلك ولهذا تريد من الانسان أن يحيا حياة أوسع بجميع ما فيها من خيرات عالم الحياة المادية وعالم الحياة الروحية معا في هذه الدنيا ثم تريد له حياة سعيدة طويلة بل لا نهاية لها وهى الحياة السعيدة الأبدية فى الآخرة •

ولما كانت هذه الحياة أكثر متعة كانت هذه الفلسفة التى تعد الانسان لها أكثر قيمة من تلك الفلسفات التى تعده للحياة الدنياوية القصيرة وحدها فحسب •

ومن المعالم البارزة لهذه الفلسفة ترابط نظرياتها العامة الشاملة لجميع مناحى الوجود وحياة الانسان •

وتلك النظريات هى الآتية : نظرية الخلق أو التكوين ونظرية مصير الخلق ، والنظرية الالهوية والعبودية ، والنظرية الاخلاقية والتشريعية ، وأخيرا نظرية المعرفة ، والنظرية التربوية •

وهذه النظريات مزدوجة احداها تابعة لأخرى ، فنظرية مصير الخلق تابعة لنظرية الخلق ، ونظرية العبودية تابعة لنظرية الالهوية ، والنظرية التشريعية تابعة للنظرية الاخلاقية ، والنظرية التربوية تابعة لنظرية المعرفة • ونظرية المعرفة لها مناهج وفقا لنظرتها الى الحقائق وأنواعها وميادينها واختلاف مناهج هذه النظرية بحسب تلك الحقائق وميادينها يرجع الى أن اختلاف الحقائق يقتضى اختلاف معايير الحق وطرق الوصول اليه « فمنهج الوصول الى الحقائق الروحية غير منهج الوصول الى الحقائق الجيولوجية والبيولوجية والكيميائية • وهذا وذلك غير منهج الوصول الى الحقائق العقلية والفكرية (١٣) •

(١٣) وقد فصلت بعض ما افرد به هنا فى أبحاث أخرى فمثلا شرحت بشئ من التفصيل كيفية تبعية نظرية التصريح للنظرية الاخلاقية فى كتاب الاتجاه الاخلاقى فى الاسلام • كما درست بشئ من التفصيل كيف وضع الاسلام منهج الوصول الى الحقائق المختلفة فى كتابى: توجيه المتعلم الى افضل طرق التعلم فى ضوء التفكير التربوى والاسلامى فى الباب الثانى •

أما نظرية التربية فتعتمد أساسا على نظرية المعرفة في كل ميدان من ميادين التربية وتأخذ وتستمد مادتها العلمية من ميادينها الخاصة وتضيف الى هذا وذاك شكل التربية وأسلوبها ؟ ولهذا فبالرغم من استقلال كل نوع من أنواع التربية من حيث النظرية التي تتبعها والمادة العلمية التي يحويها والشكل الذي يتطبع به فإنه يرتبط بفلسفة الاسلام ككل عن طريق ارتباط نظريتها بالنظريات الاسلامية الأخرى .

فالتربية الأخلاقية مثلا تربية مستقلة في اطار هذه الفلسفة وبالنسبة لأنواع التربية الأخرى مثل التربية الايمانية والروحية التي تتبع مباشرة لنظرية الألوهية وما الى ذلك ، لكن مع ذلك لها ارتباط بأنواع التربية الأخرى عن طريق ارتباط نظريتها بالنظريات الأخرى ، ثم عن طريق ارتباطها بفلسفة التربية الاسلامية التي تتبع من الفلسفة الاسلامية العامة ، والتي تهدف الى تكوين شخصية اسلامية تتمثل فيها تلك الفلسفة من نواحيها المختلفة .

لكن الفلسفة الاسلامية التي أقصدها هنا ليست تلك الفلسفة التقليدية المعروفة التي تدرس حاليا وتسمى بالفلسفة الاسلامية فان هذه الفلسفة الأخيرة تعد في نظري كما قلت فلسفة المسلمين وليست فلسفة اسلامية حقا . ذلك أنها - كما رأيتها - امشاج من الآراء والأفكار التي تمثل آراء الفلاسفة المسلمين والتي تكونت نتيجة تأثرهم بالنظريات الفلسفية الأجنبية وبالفكر الاسلامي ثم بما اضافوا الى ذلك من آراء خاصة بهم ، ولهذا يجب أن نسميها باسم خاص وأولى ان نسميها بفلسفة المسلمين لا بالفلسفة الاسلامية .

أما الفلسفة الاسلامية الجديدة بهذا الاسلام فهي تلك التي حددناها والتي تتبع من صميم الاسلام نفسه ، فاذا أردنا أن نحدد مكانة الفلسفة الاسلامية بين الفلسفات الأخرى أو اذا أردنا أن نعالج موضوعا من موضوعاتها فمن الواجب ان تكون هذه الفلسفة التي حددناها لا تلك التي نجدناها لدى الفلاسفة المسلمين أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن باجة وابن طفيل ، وأمثالهم .

لكن كيف نستطيع اظهار هذه الفلسفة الاسلامية الخالصة ونبرز شخصيتها الفريدة بين تلك الفلسفات عامة وكيفية نستغلها في حياتنا الواقعية العملية لحل مشكلاتنا ولدفع تقدم حياتنا الاجتماعية والحضارية المتميزة، ودفع الناس الى التمسك بالاسلام قلبا وقالبا .

لتحقيق ذلك كله لابد من وضع منهج جديد في هذا الصدد ثم لابد من تنفيذ هذا المنهج في دراستنا الخاصة والعامة وان ندعو الدارسين ودعاة الاسلام الى العمل بموجبه .

جوانب منهج التجديد في الفلسفة الاسلامية :

وانى احاول هنا تحديد معالم هذا المنهج في النقط العامة والهامة الآتية:

أولاً : يجب ان نستخلص النظريات والمبادئ الفلسفية من النصوص الاسلامية الأصلية (وهى الايات القرآنية والأحاديث النبوية) .

وهذا يقتضى ان يلجأ كل دارس لقضية من القضايا الفلسفية أو مشكلة من المشكلات الفكرية الى تلك النصوص الاسلامية لا الى نصوص فلاسفة المسلمين وآثارهم كما يفعل دارسو الفلسفة الاسلامية اليوم .

ذلك ان الاسلام شىء وهؤلاء وآثارهم شىء آخر فهم لا يمثلون بأرائهم الاسلام ومبادئه ، ولأنهم قد يخطئون أحيانا وقد يسيئون الى الاسلام بقصد أو بغير قصد وقد حصل هذا وذاك فعلا .

ثم انهم قد حاولوا ان يفهموا الاسلام فى اطار المشكلات الفكرية والثقافية ومشكلات الحياة العملية التى اعترضتهم فى حياتهم من حين الى آخر ، فلماذا لا نحاول نحن أيضا عن قصد وعزم ان نفهم الاسلام نفسه من نصوصه وان نعمل لحل مشكلاتنا الفكرية المعاصرة فى ضوء فهمنا له ولأننا عندما نلتجىء الى تراثهم مباشرة دائما باسم الاسلام من غير الرجوع الى الاسلام نفسه عند معالجتنا لتلك القضايا الفكرية فإننا عندئذ نجعل آراءهم فى الاسلام كالاسلام وننظر الى الاسلام والى القضايا الفكرية بمنظارهم ونغفل عندئذ عن المنبع الحقيقى الفياض الذى اذا لجأنا اليه

باستمرار يمكن ان نخرج بمعان جديدة في ضوء تقدم العلوم والافكار
وفي ضوء تجدد المشكلات ولا سيما في العصر الذي يختلف عن عصرهم من
حيث انه تجددت لدينا مشكلات لم تكن موجودة في وقتهم •

ثم اتنا اذا جعلنا دراستهم المرجع الدائم لا نستطيع ان نتقدم في ميدان
الفلسفة لأن آراءهم محددة فتصبح عندئذ كالحلقة المفرغة • ولكن اذا
جعلنا النصوص الاسلامية الأساس للانطلاق فنستطيع ان نتقدم في ميدان
الفلسفة ولأننا نستطيع ان نستلهم من تلك النصوص معان جديدة
وتوجيهات جديدة وفي كل عصر يجد الدارسون في الاسلام علاجا
لمشكلاتهم لأن الاسلام جاء لعلاج المشكلات الانسانية عامة بتوجيهاته
العامة والخاصة ولهذا كله فان النصوص الاسلامية مليئة بالمعاني ، قد
لا نستطيع ان نفهم كل مغازيها اليوم لكن يأتي يوم فيخرج رجال تلك
الكنوز من المعاني لم نستطع ان نخرجها اذ كلما تقدم الناس في الميادين
العلمية المختلفة استطاعوا أن يفهموا بعض الآيات المتعلقة بالعلوم والحقائق
المختلفة فمثلا فهم قوله تعالى « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى
يتبين لهم انه الحق » (١٤) • فان تلك الآيات والدلائل غير محددة في الآية
فكلما اكتشف الناس حقائق جديدة زادت لديهم عدد الآيات الدالة على انه
حق وهناك نصوص أخرى في الميادين المختلفة •

هذا الى أن هناك أمورا أخرى مهمة قد دفعتني الى اتخاذ هذا
الموقف •

فمنها لأبين لهؤلاء الذين بهرتهم الفلسفة الغربية وفتنتهم وائكروا
ان تكون للاسلام فلسفة تضاهي تلك الفلسفة لأبين لهؤلاء ان في الاسلام
فلسفة أكمل وأعمق مما لدى أولئك الفلاسفة • وذلك ليعرفوا قيمة ما لديهم
فلا ينصرفوا عنها الى غيرها •

واذا كان هناك اختلاف بين الفلسفتين كما ان هناك اختلافا بين كل
فلسفة وفلسفة أخرى في كثير من الموضوعات والقضايا الفلسفية ، فانه

لا ينال من قيمة هذه الفلسفة عدم التناثها أو عدم امكان اخضاعها لأية فلسفة أخرى ، بل علينا ان نعتر بذلك لأنها تتمتع بشخصية متميزة ومستقلة ثم انها اكثر احتواء للحقائق وأكثر كما لا من غيرها وهذا دليل آخر على ان لها منبعاً ومشرّباً مستقلاً •

ومنها أن الفلسفة الاسلامية التقليدية أى فلسفة الفلاسفة المسلمين تتهم في الشرق والغرب بأنها ليست أصلية لأنها تأثرت بالفلسفة الغربية ويقال أيضا أنها نشأت أساسا من الفلسفة اليونانية القديمة • ونحن من جهتنا مهما نحاول الدفاع عنها فانه تبقى هناك نقطة ضعف في الدفاع لأنهم تأثروا فعلا اذ ان فلسفتهم كما قلت - مزيج بين التفكير الاسلامي وتفكيرهم الخاص وتفكير غيرهم •

ومنها أيضا اننا اذا استخلصنا الفلسفة الاسلامية من نصوصها الأصلية فان هؤلاء وأولئك لا يستطيعون عندئذ الادعاء بأن هذه الفلسفة متأثرة بالفلسفات الاخرى اذ ان القرآن والسنة لا صلة لهما بفلسفة أولئك الفلاسفة وان ادعوا ذلك فائنا نستطيع ان ندافع دفاعا قويا لا يبقى فيه أى شك أو شبهة •

ثانيا : يجب فهم المبادئ الاسلامية وتقويمها في اطار الفلسفة الاسلامية الشاملة وغايتها العامة :

ذلك أن كل مبدأ من تلك المبادئ مرتبط بغيره كمنظومة واحدة لتحقيق غاية كلية واحدة وان تغافل هذه الحقيقة أدى أحيانا الى تعليقات وتقويمات بعيدة عن روح الاسلام •• وتحقيق هذا وذلك يتطلب ثلاثة أمور :

الأمر الأول : أن ندرس المبادئ الاسلامية من جديد عن طريق نصوصها بعيدا عن الأفكار المذهبية والحزبية على ان يكون الهدف الأساسي هو الوصول الى الفهم الصحيح للاسلام ومبادئه •

الأمر الثاني : ألا نحاول فهم ذلك بالآراء الفلسفية لأن هذا الفهم يعد فهما من الخارج لا من الداخل ، والذين حاولوا ذلك أدت محاولتهم الى تشويه جوانب كثيرة من حقائق الاسلام ونظرياته ولا سيما هؤلاء الذين اعتنقوا بعض النظريات الفلسفية ثم حاولوا أن يفرضوها على الاسلام فرضا .

ويمكن أن نقسم هؤلاء الذين حاولوا فهم الاسلام من الخارج الى ثلاث فرق أو جماعات :

نفر اعتنقوا المبادئ الفلسفية ثم لما وجدوا أن الاسلام يعارضها أو أنها تتناقض معه حاولوا التوفيق بينها وبين المبادئ الاسلامية ، وفي محاولتهم هذه ساروا في ثلاثة اتجاهات : اتجاه يخضع الاسلام للفلسفة والثاني يخضع الفلسفة للاسلام والثالث يوفق بينهما ولكل مساوئ وان كانت مساوئ كل اتجاه تختلف عن مساوئ الآخر بدرجة تقل أو تكثر .

والنفر الثاني قدموا أفكارا جديدة من عند أنفسهم ثم حاولوا ان يفرضوها على الاسلام وذلك لايجاد سند لها من الاسلام لتجد قبولا لدى الجمهور .

والنفر الثالث حاولوا عمدا دس الأفكار الغريبة على الاسلام بقصد تشويه روحه واثارة البلبلة في نفوس المسلمين ، وقد استطاع هؤلاء فعلا أن يؤثروا تأثيرا كبيرا عن طريق التشويه وخلق بلبلة وحيرة في نفوس الناس وعقولهم وذلك عن طريق ادخال تلك المبادئ المتناقضة مع ما في الاسلام . ومن ثم أصبح الاسلام في نظر أولئك الناس متناقضا مع نفسه وذلك أمر خطير على التفكير الاسلامي .

الأمر الثالث : أن نحاول باستمزار فهم الاحكام الاسلامية الخاصة بموضوع معين في ضوء النظام الاسلامي كله . وهذا يقتضي عدم الاقتصار بقدر الامكان في الحكم على القضايا من وجهة النظر الاسلامية على نص

واحد ، لأن هناك نصوصا متعددة بشأن هذه القضية أو تلك ، وكل نص يصور جوانب من القضية أو يضع شروطا وقيودا للحالة التي يطبق فيها هذا المبدأ أو ذاك وهكذا فإن تعدد النصوص يفيدنا من ناحيتين : ناحية تصور الحقيقة من أطرافها وناحية تطبيق المبادئ في الحياة العملية .

ثالثا : يجب أن نحدد موقفنا من دراسات السابقين باتخاذها وسيلة من وسائل الفهم وأن نستعين بها عندما نواجه مشكلة من المشكلات التي لم نجد لها حلا مقنعا ولا سيما فيما يتعلق ببعض القضايا التي لا توجد فيها نصوص صريحة أو لا توجد لها نصوص أصلا ، ولكن يجب ألا تتخذ دراستهم كنقطة انطلاق أو كنهاية تنتهي إليها ، وإنما تكون واسطة بين البداية والنهاية وهذه النقطة في غاية الأهمية ، ويجب أن يتنبه إليها دارسو الفلسفة الإسلامية أو التفكير الإسلامي عموما إذ أنهم يدرسون عادة فلسفة الفلاسفة المسلمين باسم الإسلام .

والخطورة كل الخطورة أن تتخذ الفلسفة الإسلامية التقليدية كبداية ونهاية ، ولئن فعلنا فمعنى ذلك أننا أدخلنا أنفسنا في متاهات قد لا نستطيع أن نخرج منها أو أننا ندخل أنفسنا في دراسة تشبه أن تكون حلقة مفرغة لا ندرى أين طرفاها وعلى أي حال سواء أستطعنا أن نخرج منها أو لم نستطع فماذا نستفيد ؟

إن غاية ما قد نصل إليه هو أن نبطل رأيا أو نرجح رأيا على آخر ولكننا نفقد كثيرا من الجهد وربما انتهينا إلى شيء جديد لو استأنفنا البحث لحسابنا الخاص . ولو سلطنا هذا المسلك التقليدي لما خدمنا الفلسفة الإسلامية الحقيقية وإنما نكون قد خدمنا فلسفة هؤلاء الرجال . ولكن هل يليق بنا الآن أن نخدم الرجال ونترك خدمة الإسلام ونحن أشد ما نكون حاجة إليه في العصر الذي نعاني فيه من مشكلات لم يجد لها رجال الفكر حلا مرضيا بعد ، ولماذا لا نلتجئ إلى الإسلام نفسه مباشرة ونلتمس منه الحل ونحاول اخراج كنوزه وإبراز شخصيته فلسفته الصافية الخالصة من كل دخيل من الفلسفات الأخرى ثم نحاول استخدامها في حل مشكلاتنا المعاصرة .

رابعاً : أن يكون هدفنا الأساسى هو معالجة المشكلات الفلسفية المتصلة بحياتنا الراهنة. • أريد المشكلات التى يعانى منها الناس جميعاً فى الدرجة الأولى مثل المشكلات الفكرية والنفسية والعلاقات الاجتماعية ، فنعالج هذه المشكلات من زاوية الفلسفة الإسلامية الصافية ما استطعنا الى ذلك سبيلاً ، ولا مانع فى هذا الصدد من أن نستعين من حين الى آخر بدراسات السابقين واللاحقين لتلك المشكلات اذا كان علاجهم لها مفيداً فى عصرنا ويتفق فى الوقت نفسه مع روح الفلسفة الإسلامية الخالصة أو لا يتعارض معها على أقل تقدير .

خامساً : استخدام النصوص الإسلامية التى نعتمد عليها فى تقرير الأفكار بعد التحقق من صدقها والرجوع الى معانيها ، وأقصد من النصوص هنا بصفة خاصة الأحاديث النبوية ، ذلك أنه مما يخطئ فيه كثير من الدارسين أنهم ينقلون نصوصاً من هذا النوع دون التحقق من صدقها وصحتها ويستخدمونها لمجرد أنها تخدم أغراضهم ، أو لأن واحداً من كبار المفكرين ذكرها فى أحد مؤلفاته واستخدمها لغرض ، ويغفلون عن أن بعض هؤلاء الائمة أو المفكرين قد وقعوا فى الخطأ وذكروا أحاديث ضعيفة ، بل موضوعة أحياناً (١٥) . هذا الى أن المفكر والفيلسوف يطلق للعقل العنان عادة ولا يلجأ الى النقل (وبخاصة الأحاديث) الا فى القليل النادر .

ولا أريد هنا أن يفوتنى التذكير بأننى لا أريد التهوين من قيمة رجالنا واساءة الظن بهم وإزالة الثقة عنهم وانما كل ما أريده هو عدم الاعتماد عليهم كلية فى نقل الأحاديث وصحتها والا تتخذ آراءهم فى ذلك واستخدامهم لها حجة ومعياراً للصدق والصحة ، بل لابد من تخريج الأحاديث من مراجعها الأساسية واعادة النظر فى أقوال المحدثين فيها ، ثم دراستها من جديد فى ضوء التفكير الإسلامى العام وفى ضوء التفكير العلمى وفى ضوء الملاحظات السابقة .

(١٥) تذكرة الموضوعات ص ٨ . للعلامة محمد طاهر الهندي الفتى . ناشر أمين دمج .

سادساً : دراسة كل النصوص من الآيات والأحاديث المتعلقة بكل نقطة من نقاط البحث ذلك أن جمع كل تلك النصوص المتعلقة بموضوع البحث ودراستها بعضها مع بعض يعطى صورة كاملة عن جوانب الموضوع كما وكيفا ، ذلك أن الباحث قد يظن خطأ أن تلك النصوص مكررة ، ومن ثم يكتفى بدراسة نص واحد وذكره فقط في موضوع بحثه مع أن كل نص يضيف - غالبا - معنى أو قيما أو شربا في الموضوع نفسه . وعلى الباحث دراسة هذه النصوص في سياقها الخاص ثم دراستها مجتمعة باعتبارها تمثل موضوعا أو تحدد اتجاهها وعلى الباحث بعد ذلك استخلاص الفكرة التي تملئها عليه دراسة تلك النصوص بهذه الكيفية دون أن يفرض عليها شيئا لا تحتمله .

سابعاً : تقويم المبادئ الإسلامية ودلالات النصوص من النواحي المختلفة .

لأن قيم كثير من المبادئ الإسلامية متعددة الجوانب أو تحمل قيما مختلفة ، ولهذا يجب تقويمها من زاوية قيم العلوم المختلفة مثل علم النفس والطب والاجتماع والاخلاق والتربية والاقتصاد وما الى ذلك ، ولكن هذا الأمر يتطلب من الباحث أن يكون ملما بتلك المعارف وخبيرا بأصولها على أقل تقدير ، وخاصة إذا أراد أن يرى تلك القيم مجتمعة في مبدأ واحد أو في نص واحد ، لأن نصا واحد يحمل أحيانا في طياته مجموعة من تلك القيم فمثلا نجد في المبادئ الأخلاقية علاجا للأمراض النفسية إذ أن علماء النفس ينصحون بالاستقامة لمن أصيبوا بالأمراض النفسية نتيجة الانحراف بسبب مالاقوا من عذاب الضمير وقلق الوجدان .

وكذلك نجد في تلك المبادئ وقاية من الأمراض البيولوجية لأنها تأمر بالنظافة ، والاعتدال في العمل وفي المآكل والمشرب ، ونجد فيها القيم الاقتصادية لأنها تدعو الى الجد والكسب من أجل تقديم الخيرات للناس ، وتدعو من جهة أخرى الى عدم التبذير والاسراف وفيها قيم اجتماعية

لا تخفى على أى دارس ومتأمل * وقد درست هذه القيم بشيء من
التفصيل فى بحث آخر (١٦) *

ثامنا : تجديد علم الكلام على نحو يستطيع تحقيق وظيفته الأساسية
وهو تكوين الايمان القوى الحى الدافع الى الالتزام بالمبادئ الاسلامية *

ذلك أن من أهم مشكلات المجتمع الاسلامى الآن أزمة الايمان التى
جعلت المسلمين فى واد والاسلام فى واد آخر ثم جعلت المسلمين فى فرق
وأحزاب فأصبح يقاقل بعضهم بعضا وكأن كل فرقة تختلف عن الأخرى
عتيدة ودينها ، هذا يمينى وذاك يسارى وهذا جمهورى وذاك ملكى ولقد
حذرنا الرسول مما وقعنا فيه فقال « لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب
بعضكم رقاب بعض » (١٧) *

ثم أن دعاة الالحاد وعلى رأسهم الشيوعيون يضعون خططا مدروسة
لنشر الالحاد باسم العلم والفلسفة وكأن العلم والفلسفة يناقضان الايمان ،
وذلك لهدم الأديان من أساسها ، لأنهم اذا أبطلوا الايمان أبطلوا الأديان
كلها * ثم يستشهدون على صدق ادعاءاتهم بأقوال بعض العلماء والفلاسفة
الملحدين *

ثم ان هناك كثيرا من المسلمين قد تزعزعت عقائدهم وأصبحت بالشلل
ومن ثم عجزت عن تحريك أصحابها الى السلوك بسوجب عقيدتهم وهؤلاء
الذين يخدعون أنفسهم يقولون بالسنتهم ما ليس فى قلوبهم ، ويقولون
ما لا يفعلون ، كما أن هناك من هؤلاء من ضعف ايمانهم لدرجة فقد
مفعوله كمحرك ودافع وهذا الايمان وجوده كعدمه ، لأن علامة الايمان
العمل كما أن علامة وجود السراج النور ، ولهذا نجد الاسلام قد ربط
بين الايمان والعمل ربطا لا انفصام له ونجد ذلك فى نصوص كثيرة يصعب
حصرها فمن ذلك قول الرسول « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ

(١٦) انظر : الاتجاه الاخلاقى فى الاسلام دراسة مقارنة ص ٩٦ + ٢٢٠ وما بعدها *

(١٧) صحيح مسلم ٨٢/١ كتاب الايمان *

جاره ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه ، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصت » (١٨) . و « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » (١٩) و « لا يحل لمؤمن أن يهجر أخاه فوق ثلاثة أيام » (٢٠) و « ولا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن » (٢١) و « ليس المؤمن بالذي يشبع وجاره جائع بجنبه » (٢٢) وأخيرا قال « لا إيمان لمن لا أمانة له ولا دين لمن لا عهد له » (٢٣)

لهذا كان المؤمنون الأوائل اذا سمعوا بنزول أمر واجب سارعوا لأدائه ، واذا نزل تحريم أمر انتهوا عنه كما حصل هذا وذاك عندما نزل تحريم الخمر هرعوا الى اراقة ما عندهم في الشوارع أما اليوم فاذا أصدرت دولة من الدول الاسلامية أمرا بتحريم شرب الخمر والمخدرات يسارعون الى تخزين ما عندهم وجمع ما في الأسواق خوفا من أن ينفذ ثم لا يجدون ما يشربون +

فما السر في هذا كله ؟ السر كما قلت هو عدم وجود الايمان الحقيقي الراسخ بالبراهين العلمية القوية ، فان الذين يؤمنون بتلك البراهين القاطعة لا يستطيعون أن يملكوا أنفسهم ازاء موجبات ايمانهم ودوافعه الا أن يخضعوا له . والى هذا يشير قوله تعالى « واذا سمعوا ما أنزل الى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فاكتبنا من الشاهدين » (٢٤) وقوله تعالى « والذين هم بآيات ربهم

(١٨) هداية الباري الى ترتيب احاديث البخاري ١٥٥/٢ .

(١٩) اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان ١٠/١ كتاب الايمان .

(٢٠) صحيح مسلم ١٩٨٤/٤ كتاب البر والاخلاق .

(٢١) المرجع السابق كتاب الايمان ٧٦/١ .

(٢٢) الجامع الصغير ١٣٤/٢ .

(٢٣) المرجع السابق ١٩٨/٢ .

(٢٤) سورة المائدة ٨٣ .

يؤمنون والذين هم برّهم لا يشركون والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم
وجلّة انهم الى ربهم راجعون أولئك يسارعون في الخيرات وهم لها
سابقون » (٢٥) •

وهكذا كان يستبق المؤمنون حقا الى عمل الخيرات ويخافون من
عصيان الله ويفعلون كل ما يأمرهم به « يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون
ما يؤمرون » (٢٦) فيقول المؤمن اذا واجهته معصية « انى أخاف ان عصيت
ربى عذاب يوم عظيم » (٢٧) •

واذا كان الأمر كذلك فما السبيل الى ذلك الاعتقاد النابض بالحياة
والدافعية الى السلوك وما الوسائل والطرق التى بها نستطيع مواجهة
دعوات الالحاد وتكوين ذلك الايمان فى قلوب الناس بحيث يندفعون الى
السلوك الاسلامى من تلقاء أنفسهم بموجب ايمانهم فهذا يجب أن يكون
وظيفة علم الكلام اليوم كما يجب أن يخرج عن الاستغراق فى تلك الأمور
الجدلية التى تثير الشكوك بدلا من أن تزيلها قد يكون للخوض فى تلك
المسائل مبرر فى ذلك الوقت لكن الأسلحة التى تعارب بها العقيدة
الاسلامية اليوم تختلف عن تلك الأسلحة التى واجهها علماء الكلام فى
عصرهم • فنحن لانستطيع مواجهة الأسلحة الحديثة بالأسلحة القديمة •
ولمحاربة رجالنا اليوم بتلك الأسلحة القديمة دعوات الالحاد المسلحة
بالأسلحة الحديثة يهزمون فى معركة الكفاح والصراع الفكرى فبدلا من
أن تغزو عقيدتنا عقائدهم فى عقر دارهم فان عقائدهم تغزو عقائدنا فى
عقر دارنا •

فتأملاتى فى تلك الأمور وأسبابها ووقوفى على كثير من الحقائق هى
التي دفعتنى الى اتخاذ هذا الموقف من علم الكلام والى دعوتى الى التجديد
فى هذا العلم •

• (٢٥) سورة المؤمنون ٥٨ - ٦١ •

• (٢٦) سورة النحل ٥٠ •

• (٢٧) سورة الانعام ١٥ •

وهذا عمل يحتاج الى كتاب مستقل كما تحتاج الجوانب الأخرى من التجديد الذى أدعو اليه فى ميدان التفكير الاسلامى فى هذا العصر .

لكننى هنا أحاول أن أخص جوانب هذا التجديد الذى نحن بحاجة اليه لتكون خطوط الدعوة الى الايمان واضحة أمام الدعاة ورجال الفكر فى هذا الصدد .

وأهم جوانب التجديد فى هذا الميدان أحاول ايجازها فى النقاط الآتية:

١ - تجنب اتخاذ طريقة التلقين الصورى وسيلة للاقناع وتربية الايمان :

ان اتباع المسلمين بصفة عامة هذه الطريقة فى تلقين أبنائهم الايمان كان السبب فى ضعف العقيدة بصفة عامة فى جميع الشعوب الاسلامية ، ذلك أنهم يكادون يقتصرون فى دعوتهم على الأساليب التقليدية التى لا تكون الا الايمان الصورى الجامد البليد الذى لا يخلق فى الانسان حركة ولا تفاعلا ولا طاقات كان الأوائل مزودين بها . وكذلك العبادة تبعا لذلك أصبحت فى نظر أكثر المسلمين اليوم عبارة عن صورة وهيكلا أكثر من أن تكون روحا واشراقا ورقيا روحيا فى معارج الترقى ومواصلة الاتصال بالله الخالق .

وهكذا أخذت تنتقل صورة العبادة من جيل الى جيل فالآباء يلقنون أبنائهم بكلمة الشهادة وصور بعض المبادئ العقائدية ومظاهرها دون الاقناع العلمى والمنطقى على حسب المستوى الثقافى والتعليمى لأبنائهم ، ومن ثم فإن ما يشير الأبناء من شكوك وتساؤلات حول العقيدة بحكم ثقافتهم وبحكم التيارات الفكرية انجارية التى تهب على عالمنا الاسلامى من هنا وهناك ، لا يجد الآباء ازاء تلك التساؤلات الاجابات المقنعة والمفحمة فبهذا الايمان الصورى يعيش معظم المسلمون اليوم على هامش الاسلام .

٢ - بيان ما فى الايمان من ضروريات للحياة الانسانية الهادئة

المطمئنة ولا نقاذ الانسان من صراع ذاتي والانهيار العصبي أمام المشكلات الصعبة مع ذكر الأدلة العلمية والأمثلة الحية من وقائع حياة الأفراد في المجتمعات الملحدة أو الفاقدة الايمان الأساسى وكيف أن هذا الايمان ضرورى للصحة النفسية وللحياة الاجتماعية والأخلاقية الصحيحة والسليمة، وأن نذكر أقوال علماء النفس والاجتماع المحدثين الأوربيين الذين تكلموا عن ضروريات الايمان لتكوين شخصية قوية متحدة الذات وسلطنة النفس ومستقرة في حياتها ، ولابعادها من جميع أنواع الانتحارات ومشكلاتها التى تجتاح العالم الغربى المستغرق في الحياة المادية .

٣ - التركيز على جوانب العقيدة الاسلامية الايجابية والمؤثرة على السلوك . مثل بيان الصفات التى تصور الله في حالة قريبة من الانسان بحيث يراه ويرعاه . فالعقيدة الاسلامية غنية بمثل هذه الصفات ، وهذا من مميزاتها ، اذ أن من مميزات العقائد الفعالة المؤثرة في السلوك في نظر المفكرين أن تجعل الله قريباً من الانسان ولا تجعل الله بعيداً عن الخلق ومنصرفاً عن التدخل في شئونهم وأمورهم كما يصوره بعض الفلاسفة (٢٨) وسوف نتضح هذه الحقيقة خلال معالجتنا لهذا الموضوع .

ذلك أنه بقدر ما تكون صورة العقيدة دقيقة وحية متصلة بحياة المرء من حيث المبدأ والمعاد ومن حيث الظاهر والباطن ومن حيث ادراك قيمته في الحياة بقدر ما يكون له أثر فعال في سلوكه .

أما الاستغراق في الأمور الجدلية مثل هل صفات الله عين ذاته أو غير ذاته وهل هي قديمة أو حديثة وما الى ذلك كما هو معروف في علم الكلام فإنه يزيد شكوك الناس ولهذا نرى الذين يتعمقون في علم الكلام القديم ليسوا أكثر ايماناً من الذين لم يتعمقوا فيه بل ربما ان الذين لم يدرسوه بالتفصيل أقوى ايماناً من الذين يدرسونه بالتفصيل .

(٢٨) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨٢ ط ٥ . يوسف كرم .

وأهم جوانب العقيدة الإيجابية وعناصرها الأساسية هي الآتية :

الجانب الأول : الإيمان بالله باعتباره خالق الكون والانسان وخلق من أجل الانسان كل هذه النعم وسخر له كل هذه الأشياء في السماء والأرض وخلق للانسان كل ما يحتاج اليه في هذه الأرض ليتنعم بها وليعبده شاكرا وحامدا ومقدرا نعمه الظاهرة والباطنة .

الجانب الثاني : الإيمان بالحياة الآخرة وأنها هي الحياة السعيدة بمعنى الكلمة وهي لمن اتقى الله وسار في طريقه وأطاع أوامره كما أمر وان كل انسان سيجد جزاءه فيها ان خيرا فخير ، وان شرا فشر . ثم ذكر الأدلة المقنعة على وجود هذه الحياة وأنها آتية لا محالة ، وأن ذلك الجزاء الذي سيجده الانسان أمر ضروري يقتضيه المنطق الفطري والعدالة الانسانية والالهية .

الجانب الثالث : الإيمان بأن القوانين التشريعية التي أنزلها الله صادرة من ارادة الهية لتنظيم حياة الانسان على أكمل وجه وعلى خير وجه وان الطريق المستقيم الذي رسمه الله بتلك المبادئ للانسان هو طريق الفلاح والنجاة وطريق السعادة في الدنيا والآخرة ، ثم الاستدلال على ذلك بالحقائق العلمية وضرب الأمثلة الحية من واقع حياة الناس كيف أنهم لما خرجوا على تلك المبادئ تعسوا في حياتهم الفردية والاجتماعية وأصيبوا بالأمراض النفسية والجسمية والاجتماعية .

الجانب الرابع : التركيز على ما في الاسلام من اعجاز علمي وتشريعي وتربوي وخاصة جوانب الاعجاز البديهي الذي لا يقبل المجادلة والمناقشة وذلك ليستطيع المسلمون الدفاع عن دينهم دفاعا قويا وليشعروا بالاعتزاز بايمانهم الكامل الراسخ بالله وبمنطقه وفلسفته .

٤ - استخدام الاكتشافات العلمية الحديثة لتكوين الايمان الصادق
الراسخ بالله وبالقرآن الكريم .

لقد كشف العلماء المحدثون عن الحقائق المذهلة التي تجعل الانسان
يقف أمامها مبهورا فيضطر التأمل فيها الى الاعتراف بالصانع الخالق ،
ونتيجة لهذا فقد آمن كثير من العلماء اليوم بسبب هذه الاكتشافات
وكتبوا بحوثا وكتبا في ذلك . مثل مجموعة البحوث التي جمعوها في
كتاب سموه « الله يتجلى في عصر العلم » . ومثل كتاب « العلم يدعو
للايمان » الذي ألفه الأستاذ ا. كريس موريسون رئيس اكااديمية العلوم
لمدينة نيويورك في أمريكا ومن لم يكتب كتابا مستقلا فقد كتب سبب
اقتناعه في ثنايا كتاباته .

وكيف لا يقتنع الانسان عندما يتأمل بعقل واع في ضوء العلم في
دوران الأرض والقمر حول الشمس كعقارب الساعة التي تحدد الأزمان ،
ثم عندما تتأمل في دوران الأرض بهذه العظمة وما فيها من جبال وبحار
ومدن بانتظام مستمر دون أن نشعر بدورانها وكأننا في سفينة فضائية
تسير بنا في عالم الفضاء ونحن لا نشعر بسيرها ، وفعلا انها سفينة الفضاء
الالهية العجيبة التي لم تخلق مثلها يد البشرية حتى الآن، عندئذ نجد دليلا
علميا قطعيا ولهذا نجد الفيلسوف سبنسر يدعو الى دراسة الطبيعة دراسة
تأملية للاعتراف بخالق هذا الكون ويقول « فالتوجه الى العلم الطبيعي
عبادة صامته هي اعتراف صامت بنفاسة الأشياء التي تعين وتدرس ثم
بقدره خالقها » (٢٩) ويقول أيضا في هذا الصدد « ان العلم يستوجب
الاحترام الشديد والايمان المحض بتلك الحركات التي تصحب جميع
الكائنات » (٣٠) .

(٢٩) التربية ص ٤٧ . سبنسر ، ترجمة محمد السباعي .

(٣٠) المرجع السابق ص ٤٧ .

وگذلك اذا انتقلنا من عالم الأفاق الى عالم الإنسان وما اكتشف العلماء في طبيعته من عجائب الصنع التي جعلتهم يصورون بعض أجهزته مثل القلب والرئة والمعدة بمعامل معينة أعجب مما صنعتها يد البشر (٣١) وهذا ما دعا أحد الباحثين الغربيين الى القول « فان الانسان في الحقيقة صنع صنعا عجيبا مخيفا » والى القول « ففي الواقع لا يوجد شيء مثل الانسان نفسه محير ومثير » (٣٢) •

وقد ذكرت طرفا من تلك المشاهدات والأدلة العلمية بأقوال بعض العلماء والفلاسفة في بحثي الخاص عن وسائل التربية الایمانية •

تاسعا : ابراز فلسفة الحضارة الاسلامية

ذلك أن الحضارة ان هي الا المظهر الخارجى الملموس للفلسفة التي تخطط نمطا معيناً للحياة الانسانية المثالية في نظرها • ولذلك نجد هناك فلسفات مختلفة في الحضارة كما نجد وفقا لذلك حضارات مختلفة • فالفلسفة المادية مثلا تضى على حضارتها الطابع المادى الحسى فقط والفلسفة الروحية تضى على الحضارة طابعها الروحى والفلسفة التكاملية التي تمزج بين الجانبين الروحى والمادى ، تضى على الحضارة الجانبين وتخطط لبناء الحضارة في ضوء العنصرين السابقين العنصر الروحى والمادى معا ، ثم أن هناك فلسفة تركز أكثر على المظهر الروحى وهناك فلسفة عكس ذلك • وهذا ما نلمسه بصورة واضحة عندما ندرس الحضارة في الفلسفات المختلفة • وأصدق دليل على ذلك تلك التعريفات المختلفة للحضارة التي يمكن أن نسوق هنا طرفا منها •

فيقول أحد الدارسين مثلا عند تحديد الحضارة « انها نوع من

(٣١) انظر كتاب المعرفة ج ١ الخاص بالطبيعة الانسانية •

(٣٢) فلسفة التربية • ص ٦٩٧ • فيليب • ه • فنكس • ترجمة د • محمد لبيب

أنواع الحياة البشرية المتقدمة عمادها بصفة أساسية معيشة الحضرة وما تتطلبه من تنظيم وما تسفر عنه من نتائج وتدابير تتمثل في الكتابة والتشريع ونظم الحكم وأساليب التجارة والتدين والحضارة على الأساس المتقدم لا يمكن تصورهما إلا في رحاب المدن « (٣٣) » .

ويقول الآخر « فالحضارة في جوهرها تقوم على الكائن البشرى لا على الأشياء المادية والناس متحضرون وغير متحضرين وفقاً لبعض مزاياهم القلبية والروحية وتدل كلمة الحضارة على جودة عقلية وروحية كما تدل كلمة صحة على جودة طبيعية أو جسدية » (٣٤) .

ويقول الثالث « الحضارة هي التقدم الروحي والمادى للأفراد والجمهير على حد سواء » (٣٥) .

وفيما يتعلق بالجوانب والعناصر الأساسية للحضارة يقول ألبرت أشفيتسر « يدخل في الحضارة ثلاثة أنواع من التقدم : التقدم في المعرفة والسيطرة ، والتقدم في التنظيم الاجتماعى للإنسانية ، والتقدم في الروحية ، والحضارات تتألف من مثل عليا أربعة : المثل الأعلى للفرد ، والمثل الأعلى للتنظيم السياسى والاجتماعى ، والمثل الأعلى للتنظيم الاجتماعى الروحي والدينى ، والمثل الأعلى للإنسانية بوصفها كلاً » (٣٦) .

ويحدد ول ديورانت أربع عناصر رئيسية : وهى العناصر الاقتصادية وتشمل الزراعة والتجارة والصناعة . والعناصر السياسية وتشمل الدولة

(٣٣) الحضارة والتحضّر ص ٥ - ٦ دكتور عبد النعم نور .

(٣٤) الثقافة الإنسانية في فلسفة التربية في الشرق والغرب ص ٩٠ (مباحث دوليه)

ترجمة انطون خورى .

(٣٥) فلسفة الحضارة ص ٣٤ . البرت اشفيتسر . ترجمة دكتور عبد الرحمن

بدوى .

(٣٦) المرجع السابق ص ٤٠٦ .

والقانون والأسرة • والعناصر الأخلاقية وتشمل الدين والأخلاقيات الاجتماعية والزوجية • وأخيرا العناصر العقلية وتشمل الآداب والعلم والفن « (٣٧) •

وهذا التحديد هو أشمل بيان رأيته بالنسبة لعناصر الحضارة وإن كنت لا أَرْضى عنه لأنه يدخل الدين كجزء من العناصر الأخلاقية والأمر عكس ذلك في الاسلام •

على أى حال تلك هى وجهات نظر الغربيين بإيجاز شديد فى تحديد الحضارة وما يجب أن تكون عليه الحضارة المثلى •

أما فيما يتعلق بفلسفة الحضارة الاسلامية فهى الأخرى بدورها المظهر الخارجى الحسى للفلسفة الاسلامية ، ولما كانت هذه الفلسفة متميزة فى عمومها عن الفلسفات الأخرى فإن هذه الحضارة - وإن لم تظهر فى صورة مجسمة بجميع جوانبها حتى الآن فى تصورى - متميزة هى الأخرى فى عمومها عن الحضارات الأخرى المعروفة الآن •

فلو أن هذه الحضارة وجدت حسب تصورى لها فى إطار الفلسفة الاسلامية فى الحياة الانسانية المثالية لأصبح العالم الإسلامى عالما آخر ولكان أكثر تقدما فى جميع النواحي من جميع الحضارات الأخرى وأكثر جمالا وكمالا وخيرية وتلاؤما مع الطبيعة الانسانية المثالية وأكثر تحقيقا للسعادة الانسانية ، ولكن العالم قد انجذب الى هذه الحضارة وتقبلها وتقبل الدين الإسلامى بقلبه وقالبه عن رغبة ومحبة • أقول هذا فى ضوء دراستى للحضارات الشرقية والغربية وتصورى لها ول مستقبلها ، وفى ضوء نقد بعض المتخصصين الغربيين فى تقدمهم لحضارتهم لعدم قيامها على الروح الأخلاقية السليمة الواسعة الخيرة (٣٨) •

(٣٧) قصة الحضارة ١/١ • ول ديورانت • ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود •

(٣٨) فلسفة الحضارة ص ٣ • البرت اشفيتسر •

فيقول واحد منهم مثلاً « نحن نعيش اليوم في ظل انهيار الحضارة ، وهذا الوضع ليس نتيجة الحرب وإنما الحرب مجرد مظهر من مظاهره ولقد تجمد الجو الروحي في وقائع فعلية ينعكس أثرها عليها انعكاساً له نتائج مدمرة من كل ناحية وهذا التفاعل بين ما هو مادي وما هو روحي قد اتخذ طابعاً مضراً كل الأضرار . اننا نمخر بالسفينة في تيار ملىء بالأمواج العاتية تحت شلال هائل ، ولا بد من مجهودات جبارة لانقاذ السفينة سفينة مصيرنا من المجرى الجانبي الخطير الذي سمحنا بالانطلاق فيه ومن اعادتها الى المجرى الرئيسى اذا كان ثمة أمل في ذلك أبداً » (٣٩) .

وهكذا يجب ألا نسعى وراء مظاهر الحضارة الغربية الجذابة التي تقود البشرية الى مخاطر لعدم قيامها على الروح الأخلاقية الخيرة وقد تؤدي الروح اللاأخلاقية فيها الى ضياع البشرية وابطادتها لأنها تحمل في طياتها أسباب انهيارها وضياعها .

ويجب أن نبني حضارة انسانية راقية في ضوء فلسفتنا الاسلامية التي لا توجد فيها تلك الشغرات التي قد تؤدي الى انهيارها بين يوم وليلة ، وبذلك نكون قد أنقذنا أنفسنا وغيرنا أيضاً . لكن كيف نستطيع أن نستلهم هذه الحضارة من فلسفتنا ؟ لهذا أدعو الى ادخال هذه الحضارة في الفلسفة الاسلامية لتتضافر جهود المفكرين الاسلاميين لبناء هيكل فلسفة الحضارة الاسلامية من صميم التفكير الاسلامي وفي ضوء توجيهاته العامة لا من تاريخ حضارة المسلمين لأن الحضارة التي قامت في العالم الاسلامي هي الأخرى كانت حضارة ناقصة ولا تمثل في نظري الحضارة الاسلامية الصحيحة .

ثم ان المفكرين المسلمين قد قتلوا بحثاً كثيراً من الموضوعات في ميدان التفكير الاسلامي ولم يعطوا عشر ذاك الاهتمام في موضوعات أخرى أهم منها بكثير ومنها فكرة بناء حضارة متكاملة في ضوء الفلسفة

الاسلامية فلو كانوا قد أعطوا تلك الأهمية في فلسفة الحضارة الاسلامية وتحديداتها وتخطيطها لكانت هناك الآن فلسفة قائمة ولقطعنا شوطا بعيدا في بناء هذه الحضارة ان لم نسبق الآخرين فلن تتأخر عنهم .

والآن لندخل في تحديد هذه الحضارة وبيان أهم عناصرها لنستطيع أن نميز بينها وبين غيرها ويمكن أن نقول مبدئيا بأن الحضارة في نظير الاسلام هي تقدم المجتمع من الناحية المادية والمعنوية في جميع مناحي الحياة الانسانية بروح خيرة ونحو غاية خيرة . ذلك أن أى تقدم في أى ناحية في الحضارة الاسلامية لا يعد تقدما ما لم يتم بروح خيرة ولتحقيق غاية خيرة ، ولو كان في التقدم الروحي ، فلو ان الانسان يقضى ليله ونهاره في عبادة متواصلة ولم يكن مخلصا في عبادته بأن كان في ذلك مرأيا أو منافقا فانه لا يعد متقدما روحيا بل لا يعد ذلك عملا روحيا اطلاقا . وكذلك لو تقدم المجتمع في صناعة أحدث الآلات والأجهزة المختلفة ولم يكن ذلك لغاية خيرة وكان للتنافس والتفاخر والاستغلال ولتحكم القوى على الضعيف أو لآبادة مجتمع آخر فان هذا التقدم ليس تقدما في نظر الاسلام وانما هو في الحقيقة تقدم في هدم الحضارة نفسها ، أو أنه على أقل تقدير تقدم نحو الشقاوة والتعاسة في الحياة الاجتماعية . والاسلام يريد أن يؤدي التقدم باستمرار الى سعادة الحياة الانسانية بأوسع معاني هذه الحياة وبأوسع معاني هذه السعادة وهي السعادة في الحياة النفسية والعقلية والروحية والجسمية والاجتماعية .

ومن أهم مميزات الحضارات الاسلامية أيضا ، استخدام الطاقة الروحية الخيرة في تقدم المجتمع في جميع مناحي التقدم الحضارى . ذلك أن الرقى الروحي في نظر الاسلام يتم بجناحين جناح عبادة الله كما أمر الله بعبادته ، وجناح خدمة عباد الله ، فقال الرسول « خير الناس أنفعهم للناس » (٤٠) وفيما يتعلق بعبادته تعالى ، يقول تعالى في حديث قدسي مشهور « وما تقرب الى عبدى بشيء أحب الى مما افترضته عليه وما يزال

(٤٠) الجامع الصغير ١/١ .

عبدى يتقرب الى بالنوافل حتى أحبه فاذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى بها وان سألنى لأعطينه ولئن استعاذنى لأعبدنه *** » (٤١) *

ثم لا يكتفى الاسلام بسجرد الدعوة الى استخدام هذه الطاقة الروحية الخيرة بل يدعو الى الاسراع فى ذلك والتسابق فيه « فاستبقوا الخيرات » (٤٢) « أولئك يسارعون فى الخيرات وهم لها سابقون » (٤٣)

ثم ان هذه الروح المؤمنة الخيرة لا تكتفى بعمل الخيرات بل تعمل الى جانب ذلك لازالة الشرور والمنكرات فى المجتمع لأن الشرور تهدم الحضارة وتؤخر التقدم . اذن فلا بد من العمل فى الجهتين معا العمل من أجل التقدم فى تقديم الخيرات والعمل من أجل ازالة الشرور والمفاسد والمنكرات لضمان بقاء الحضارة وتأمين سلامتها والى هذا يشير قوله تعالى عندما يدعو أولئك الصالحين فى المجتمع « يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون فى الخيرات وأولئك من الصالحين » (٤٤) *

ثم وجود هذه الطاقة الروحية فى العاملين يزيد من طاقتهم المادية كما يقرر علماء النفس ويعملون من أجل زيادة الانتاج عن طريق رفع معنويات العمال فى شتى الميادين حتى فى ميدان التعلم اذ أن من يتعلم من أجل غايات عليا خيرة وعن ايمان راسخ لتحقيق أهدافه يستطيع أن يبذل طاقة أكبر ممن لم تتوفر فيه هذه الروح ومن ثم يستطيع أن يتعلم أكثر منه * وهذا معروف مقرر فى ميدان سيكولوجية التعلم *

وبناء على هذا وذاك يمكننا أن نقرر أن الطاقة الروحية الخيرة طاقة تضاف الى الطاقة المادية والطبيعية فى المجتمع وأن المجتمع اذا كان يتقدم

(٤١) الاحاديث القدسية ٨١/١ . طبع المجلس الاعلى للشئون الاسلامية .

(٤٢) سورة البقرة ١٤٨ .

(٤٣) سورة المؤمنون ٦١ .

(٤٤) سورة آل عمران ١١٤ .

خطوة واحدة في بناء الحضارة من غير استخدام هذه الطاقة الروحية فانه يستطيع أن يتقدم خطوتين اذا استخدمها . اذن لهذه الطاقة الروحية قيمة لا تقل اطلاقا عن قيمة الطاقة المادية الموجودة لدى المجتمع لكن مع الأسف لا يعرف المسئولون هذه الطاقة ولا يقدرونها حق قدرها بل يحاربها بعضهم أحيانا .

ولكن كيف نستطيع أن نكون هذه الطاقة الروحية في أفراد المجتمع على نحو نستطيع استخدامه في جميع مجالات التقدم ؟ فهذا لا يمكن في نظري - الا بالتربية الروحية والتربية الأخلاقية الخيرة وتعميم هاتين التريتين في المجتمع كله عن طريق نظم التربية والتعليم .

ثم ان غاية بناء الحضارة في نظر الاسلام تحقيق سعادة للحياة الانسانية والسعادة لا تتحقق الا اذا راعت الحضارة جميع حاجات الانسانية الروحية والعقلية والحسية والأدبية وذلك بقدر الحاجة مع مراعاة التوازن بينها . واذا بينا أهم عناصر هذه الحضارة يتضح صدق ما نقول وعظمة هذه الحضارة وقيمتها ومميزاتها بالنسبة الى الحضارات الأخرى وتلك العناصر هي الآتية :

١ - العناصر الاعتقادية :

وهي تكون الأساسيات النظرية العامة للحضارة الاسلامية . وذلك مثل الايمان بالله وبرعايته للانسان وتسخير الكون له وخلق كل ما يحتاج اليه الانسان في هذه الحياة وهذا مبحث التفاؤل بدل التشاؤم الموجود في بعض الفلسفات الذي يؤدي الى أن يعيش الانسان في ظلها في قلق واضطراب وشعور من خوف ، لأنها تعتقد أن الطبيعة ضد الانسان وأن الانسان في صراع دائم معها (٤٥) ولهذا فان ذلك الاعتقاد ضروري لتحقيق حاجة الانسان الى الشعور بالأمن والطمأنينة في حياته بصفة عامة .

(٤٥) انظر لفلسفة التشاؤم عند شوبنهاور وإميله .

وهذا من الحاجات النفسية الأولية للصحة النفسية وللشعور بالحياة السعيدة إذ أن بعض علماء النفس يضعون هذه الحاجة في المرتبة الثانية بعد الحاجة الفسيولوجية للطعام والماء والمسكن (٤٦) وسنجد أن الاسلام لتحقيق هذه الحاجة في الحياة الاجتماعية وضع تنظيما اجتماعيا حرم فيه كل ألوان التخويف واشاعة التشاؤم في الحياة الاجتماعية ، ان أية حضارة لا تحقق للانسان النظرة التفاؤلية الكونية والاجتماعية معا ، لا تستطيع تحقيق حتى أوليات السعادة في هذه الحياة لأن هذه الحياة عبارة عن قسمين رئيسيين الأول الحياة الروحية والعقلية الباطنية والثاني الحياة الحسية أو المادية الظاهرة .

٣ - العناصر الروحية :

وهي في جوهرها الحياة مع الله وفي رحابه ورعايته عن ايمان وثقة والشعور بأنه مع الله وأنه يسير في طريقه ، لهذا فهو يحفظه ويكلأه ويرعاه دائما في هذه الحياة . وهذه الحياة ضرورية كحاجة أساسية لطبيعة الانسان الروحية ، كما هي ضرورية للوقاية من الأمراض الروحية التي تأتي نتيجة حرمان الانسان من الحياة الروحية الحقيقية . وهي ضرورية أيضا لتحقيق عنصر من عناصر سعادة الحياة الانسانية المتكاملة . وأخيرا فهي ضرورية للرقى الانساني وتكامله وتقدم الحياة الاجتماعية من النواحي المختلفة . ولا أريد الاطالة هنا بكثرة الاستدلال على كل ما أقرره هنا حيث أنني عالجت هذا الموضوع في كتاب مستقل بعنوان فلسفة الحياة الروحية ، كما سقت هناك تقارير علماء النفس الغربيين في صدد ازدياد الأمراض الروحية وانتشارها بشكل رهيب في الحضارة الأوروبية المادية ، وارجاعهم ذلك الى الابتعاد عن الحياة الروحية، ولهذا فأننى اسمى تلك الحضارة بأنها حضارة مريضة الروح كما اسميها من هذه الناحية بالحضارة الناقصة .

(٤٦) هذا ما يقرره العالم النفسى مازلو Mazlow انظر الانسان معجزة الخلق للدكتور جاك فرج جودة ، ص ٩٣ ، مكتبة الانجلو المصرية .

٣ - العناصر الأخلاقية :

ان جميع القواعد الأخلاقية التي جاء بها الاسلام أمر ضروري لا غنى عنها بأي حال من الأحوال لتأسيس الحضارة أولا ، ولضمان سلامتها واستقرارها ثانيا ثم لتقدمها باستمرار نحو غاية محددة اذ أن عدم تحديد غاية واضحة ومحددة للحضارة من أسباب انحرافها وضلالها وانحلالها وضياعها أخيرا ، وأجد هنا تقرير ألبرت أشفيتسر عن حقيقة الحضارة صادقا تماما حيث قال في تقريره « فلما بحثت في ماهية الحضارة وطبيعتها تبين لى في ختام المطاف أن الحضارة في جوهرها أخلاقية » (٤٧)

وانى عندما أتكلم عن القواعد الاخلاقية لا أقصد بها العادات الإخلاقية فالعادات عبارة عن تقاليد مصنوعة في المجتمعات تختلف باختلاف المجتمعات أما القواعد الأخلاقية أو بتعبير آخر القوانين الأخلاقية الأساسية فهي كالقوانين الطبيعية في الحياة الاجتماعية تؤدي مراعاتها في هذه الحياة الى سلامة هذه الحياة كما تؤدي مخالفتها الى انحلالها أو مرضها ثم ضياعها ، أمرها كأمر القوانين الطبيعية في حالة مراعاتها أو عدم مراعاتها . كذلك لا أريد هنا الاطالة كثيرا في البحث عن هذا الموضوع وعن دور الأخلاق في بناء المجتمع والحضارة حيث أتى درست هذا الموضوع بإفاضة في كتابى بعنوان الاتجاه الأخلاقى في الاسلام وخاصة في كتاب آخر بعنوان فلسفة التربية الأخلاقية الاسلامية ، حيث عقدت في هذا الأخير فصلا مستقلا عن دور الأخلاق والتربية الأخلاقية في بناء الفرد والمجتمع والحضارة الاسلامية .

٤ - العناصر الاجتماعية :

وتقوم هذه العناصر على أساس روح الأخلاق الاسلامية وعلى

(٤٧) فلسفة الحضارة ص ٣ . ألبرت أشفيتسر .

أساس علم الاجتماع الاسلامى وعلم النفس الاجتماعى الاسلامى على النحو الذى نظم الاسلام بناء المجتمع فى ضوءها كما نجد ذلك بصورة مجسمة فى التشريع الاسلامى من حيث تنظيم الأسرة والمجتمع والدولة من الناحية التشريعية والسياسية معا .

كل هذه الجوانب واضحة لا تحتاج الى دراسة وشرح غير علم النفس الاجتماعى الاسلامى وعلم الاجتماع الاسلامى ، وبالرغم من أننى أشرت الى أساسيات هذين العلمين فى ثنايا بعض أعمالى العلمية ، فأننى عازم على القيام بعمل مستقل لكل واحد منهما ، كما أتمنى أن يشاركنى المتخصصون فى هذا الميدان ليخرج العمل متكاملا .

٥ - العناصر العقلية :

وهى تشمل كل العلوم النظرية والعملية النافعة شريطة أن تكون الدراسة والبحث والتعليم فى ضوء توجيه الاسلام العام فيما يتعلق بالنظرة الشمولية لجميع أنواع الحقائق الروحية والعقلية والمادية معا وفيما يتعلق بمنهج البحث الخاص لكل نوع من أنواع تلك الحقائق ، ثم فيما يتعلق بطرق التعليم وأخيرا فيما يتعلق بتحديد الغاية من التعليم والتعلم والبحث العلمى والاختراع العلمى . وقد شجع الاسلام على كل ذلك أكثر من أية دولة متحضرة .

ولقد تناولت كثيرا من هذه الحقائق بالشرح والتوضيح فى كتابى « توجيه المتعلم الى أفضل طرق التعلم فى ضوء التفكير التربوى والاسلامى » وذكرت هناك كثيرا من النصوص دعمت بها كل ما أقرره هنا .

٦ - العناصر الانسانية :

ان الحضارة الاسلامية هذه ستكون حضارة انسانية لخدمة الانسانية ولتوجيه الانسانية الى الحياة المثالية السعيدة التى تتحقق فيها جميع مطالبها الأساسية ، ولن تكون هذه الحضارة للعدوان والاستغلال

والاستعباد والاستعمار وانما تكون لتحقيق مساواة انسانية كاملة أمام
اله واحد ، لأن أصل الانسانية واحد ، ولا عنصرية ولا أفضلية لجنس
على جنس بحسب أصله وفصله . لهذا قال الرسول : « كلكم بنو آدم
وآدم خلق من تراب ولينتهين قوم يفخرون بأبائهم أو ليكونن أهون على
الله من الجعلان » (٤٨) وقال تعالى « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر
وأُنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله أتقاكم » (٤٩)

وانما الأفضلية بحسب سعى كل واحد في الرقى الروحي نحو الله
بالعبادة ، وخدمة العباد والى هذه المساواة أمام الله والى هذا الرقى
والكمال الانساني جاء الاسلام داعيا ومشجعا فقال تعالى مخاطبا رسول
البشرية والانسانية « قل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا
وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا أربابا
من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون » (٥٠) و « ليسوا
سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون
يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون
في الخيرات وأولئك من الصالحين وما يفعلوا من خير فلن يكفروه والله
عليم بالمتقين » (٥١) .

وهكذا فالأفضلية في الانسانية في نظر الحضارة الاسلامية لمن يعمل
للانسانية ويسارع في الخيرات لغاية خيرة قاصدا بذلك وجه الله وحده
لا للاستغلال ولا للافتخار ولا انتظار المقابلة المضاعفة من الآخرين ، لأن
مثل هذه الأعمال لمثل هذه الأغراض ليست للانسانية وانما ضد الانسانية .

٧ - العناصر الاقتصادية :

وهي الزراعة والتجارة والصناعة .

(٤٨) تفسير ابن كثير رواية احمد ٢١٧/٤ (الجمل حشرة في الماء) .

(٤٩) سورة الحجرات ١٣ .

(٥٠) سورة آل عمران ٦٤ .

(٥١) سورة آل عمران ١١٣ - ١١٥ .

وعندما ندرس هذه الجوانب في الاسلام نجدہ قد نظمها تشريعيا
أولا ثم شجع عليها ودعا الى التقدم فيها لأنها من ضروريات الحياة كما
أنها من ضروريات وأساسيات الحضارة والتقدم الحضارى .

ففيما يتعلق بالزراعة شجع على اصلاح الأراضي وفتح الآبار
والتوسع في الزرع لدرجة أنه بين أن الزارع له أجر اذا أكل من زرعه
انسان أو حيوان أو طير واعتبر ذلك صدقة منه . وقد وردت في ذلك
نصوص كثيرة (٥٢) وذكرت طرفا منها في كتابي الاتجاه الاخلاقي في
الاسلام (٥٣) .

وفيما يتعلق بالتجارة فإن مجرد التجارة لا تدل على تقادم المدنية
وانما التجارة التي تدل على التقدم في المجتمع تلك التي تعبر عن العلاقات
الانسانية الرفيعة في المعاملة التي تنعكس فيها أخلاقية المجتمع وروح
الانسانية التي تسوده اذ أنها تعبر عن مدى ما يسود المجتمع من نزاهة
المعاملة وتبادل الثقة وروح الاخلاص والصدق والتعاون ومراعاة المصلحة
العامة كما تعبر عن مدى ما يسود المجتمع من الاستغلال والأناية والكذب
والخداع والشراسة والأثرة وفقدان الثقة واستخدام الكلمات الخسنة
والمقابلات الجافة وما الى ذلك .

هذا الى أن المدنية اذا كانت رقة المعاملة أو السلوك المذهب كما يقول
بعض الدارسين (٥٤) فاننا يمكن أن نقيس مدى ما وصلت اليه المدنية في
المعاملات التجارية بين الناس بالأساليب الرفيعة المهذبة التي يتم بها
التعاون والتبادل التجاري اذ أنها هي التي تعبر عما وصلت اليه المشاعر
الأدبية الانسانية السامية لدى الناس ومدى احترامهم لهذه المشاعر
لدى غيرهم . كما يظهر جانب من المدنية في طرق استخدام الثروة ومجالات
استعمالها المختلفة .

(٥٢) صحيح مسلم ١٨٨٨/٣ ، بستان الاحبار مختصر نيل الاوطار ٣٣٥/٢ .

(٥٣) انظر المرجع المذكور ص ١١٤ .

(٥٤) قصة الحضارة ٥/١ . ول ديورانت ، ترجمة دكتور زكي نجيب محمود .

ولهذا نجد الاسلام وجه هذه الناحية من الحضارة توجيها أخلاقيا ليكون التقدم الاقتصادى فى اطار التقدم الأخلاقى وتمشيا مع التقدم الانسانى ، فمنع الغش والخدعة والغصب أو أى كسب غير أخلاقى فقال تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم » (٥٥) وقال الرسول فى دعوته الى التجارة المهدبة المخلصة « البيعان بالخيار ما لم يتفرقا فان صدقا وينا بورك لهما فى بيعهما وان كتما وكذبا محقت بركة بيعهما » (٥٦) وغير ذلك من النصوص الكثيرة التى نجد فيها تحديد أساليب المعاملات التجارية من جميع النواحي لكى تكون المعاملات التجارية وسيلة للنمو الاقتصادى ولنمو العلاقات الانسانية المهدبة الرفيعة والمثالية .

وأخيرا فيما يتعلق بالصناعة . فان الاسلام وجه التقدم الصناعى فى ضوء تلك الروح الأخلاقية الانسانية الخيرة ليؤدى التقدم الصناعى فى المجالات المختلفة الى توسيع نطاق الخير وليكون مبعث الراحة والطمأنينة للحياة الاجتماعية لا مبعث القلق والاضطراب والخوف من الدمار لهذه الحياة ، ولهذا شجع الاسلام على اختراع أدوات الخير لا أدوات الشر ، والأدوات التى تدخل السرور والبهجة فى نفوس الناس لا الأدوات التى تخوف الناس وتدخل فى نفوسهم الشؤم والقلق والاضطراب وهناك نصوص كثيرة فى هذا الميدان منها مثلا قول الرسول « من سن فى الاسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجورهم شئ » ومن سن فى الاسلام سنة سيئة فعمل بها بعده كتب عليه مثل وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شئ » (٥٧) لدرجة أن الرسول اعتبر من يعلم الصناعة لمن يجهلها صدقة فقال فى صدد بيان أنواع الصدقات التى يمكن أن يقدمها الانسان الى الآخرين « تعين صانعا أو تصنع لأخرق » (٥٨) .

(٥٥) سورة النساء ٢٩ .

(٥٦) فتح البارى بشرح البخارى ٢١٥/٥ كتاب البيع .

(٥٧) صحيح مسلم ٢٠٥٩/٤ كتاب العلم .

(٥٨) كتاب الادب المفرد للإمام البخارى ص ٦٧ باب كل معروف صدقة .

ومن المبادئ الأساسية المهمة في ميدان التقدم الصناعي إتقان العمل وإحسانه وإجادته وإبداعه كما أبدع الله صناعته في خلقه « بديع السماوات والأرض » (٥٩) « وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذي أتقن كل شيء انه خير بما تفعلون » (٦٠) وإذا كان الله قد أتقن صنعه وخلقته فان على الانسان أن يتقن صنعه ويبدعه ولهذا قال الرسول « يحب الله العامل اذا عمل أن يحسن » (٦١) وفي رواية أخرى أن يتقن بدل كلمة أن يحسن (٦٢) والاتقان والاحسان أو الإبداع كلها أمور لابد منها في ميدان التقدم الصناعي .

٨ - العناصر الأدبية الفنية :

ويدخل في ذلك جميع الأساليب والوسائل الفنية التي تنمي المشاعر العاطفية الانسانية والأدبية النبيلة والاحساسات الجمالية الرفيعة التي ترتفع بالانسانية في تعبيراتها عن تلك المشاعر والاحساسات . وتجعلها تبتهج بما في الطبيعة من جمال وفن أبدعهما الله ليشعر الناس بنعم الله وأفضاله الذي خلق الناس ووضع في طبيعتهم تلك المشاعر والحاجات الجمالية ثم خلق في الطبيعة ما يشبع تلك الحاجات . وفي ضوء تلك النظرية العاطفية الجمالية في الأدب الاسلامي نجد الاسلام يقرر التربية الفنية والأدبية في ضوء توجيهاته العامة وخاصة في ضوء توجيهاته الأخلاقية والروحية الخيرة لكي لا تنحرف تلك الأحاسيس والمشاعر بتلك الوسائل الفنية فتضل الطريق وتنحرف المدنية وتخرج عن الجادة باستخدام تلك الأساليب الفنية في الفساد والشرور . ان الاسلام يبيح الفن واستخدام الأساليب الفنية بشرطين الأول أن تكون أداة الخير والإصلاح والثاني عدم استخدامها بصورة من الصور تؤدي الى الفساد والتضليل ان عاجلا أو آجلا .

(٥٩) سورة البقرة ١١٧ .

(٦٠) سورة النمل ٨٨ .

(٦١) الجامع الصغير ٤٦/٢ .

(٦٢) التاج الجامع للاصول في احاديث الرسول ٣٢/٥ كتاب الأخلاق .

وفي ضوء تلك النظرية نجد الإسلام قد شجع الناس على التأمل بما خلق الله في الطبيعة من جمال في السماء والأرض فزين السماء بزيينة الكواكب وجعل الأرض بما خلق فيها من كل زوج بهيج من الزهور الجميلة المختلفة والحيوانات والطيور المتنوعة الجميلة * ثم دعا الى أن يكون الانسان جميلا في مظهره ومخبره « ان الله جميل يحب الجمال » وقال تعالى « خذوا زينتكم عند كل مسجد » (٦٣) كما قال « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده » (٦٤) فاذا لم نعرف فن التجميل فكيف نصنع التجميل وتزين به * وهناك نصوص اسلامية كثيرة في هذا الموضوع قد ذكرتها في بحثي الخاص بعنوان طريق السعادة في ضوء العلم والحكمة والاسلام *

وانى اذ أقرر هذا الموضوع اعترف بحساسيته وخطورته وأنه ربما يثير كثيرا من التساؤلات لكن سوف أعالجه من جميع أطرافه في بحث آخر ، ولكن مبدئيا أحيل القارئ في موضوع الفن الى كتاب آخر (٦٥)

أما فيما يتعلق بالموضوعات الأخرى في فلسفة الحضارة الاسلامية وعناصرها فانتى حاولت هنا أن ألم بأطراف الفكرة وأن أعطي تخطيطا فكريا لجوانب الحضارة الاسلامية ومظاهرها المختلفة التى يجب أن تعالج من الناحية النظرية في ضوء الفلسفة الاسلامية العامة * وانى سوف أخرج في هذا الميدان كتابا مفصلا تحت عنوان الفلسفة الاسلامية وعناصرها الأساسية * لكن ما هى الوسيلة الأساسية لبناء هذه الحضارة على النحو السابق من الناحية العملية ؟ الوسيلة الوحيدة فى نظرى هى التربية تربية أفراد المجتمع وتكوينهم بتلك العناصر الحضارية وتكوين استعداداتهم للقيام بأعباء تلك الحضارة ، لأن الحضارة تقوم على أكتاف أفراد المجتمع فاذا لم يكونوا مقتنعين بالفكرة ومتشبعين بها أولا ثم لم يكونوا مؤهلين

(٦٣) سورة الأعراف ٣١ *

(٦٤) سورة الأعراف ٣٢ *

(٦٥) انظر كتاب منهج الفن الاسلامى للأستاذ محمد قطب حيث عالج هذا الموضوع علانجا فيما *

لها بالتكوين التربوي للقيام بها لا يمكن أن ينهض المجتمع بمثل هذه الحضارة •

فاشرا : ادخال فلسفة التربية الاسلامية في الفلسفة الاسلامية

فمن الأهمية بمكان اليوم ادخال تلك الفلسفة في الفلسفة الاسلامية، ذلك أن الدول التي تتبنى فلسفة معينة تضع نظاما تربويا في ضوء فلسفتها لتكوين أفراد المجتمع متشبعين بها ليطبقوها في حياتهم الاجتماعية وعن طريق ترويج نظمها التربوية في الدول الأخرى تروج فلسفتها وتنشرها في تلك الدول والمجتمعات الأخرى • لأن أية فلسفة لا يمكن تطبيقها وتحقيق أهدافها الا عن طريق تربية أفراد متشبعين بتلك الفلسفة وتتمثل في شخصيتهم تلك الفلسفة بصورة كاملة ولهذا وذاك نشأت في ميدان الدراسات الفلسفية دراسة مستقلة باسم فلسفة التربية أو أصول التربية • وهذه الفلسفة تحدد شكل التربية وجوانبها المختلفة ودعائمها النظرية والفلسفية وأسسها وطرقها ومعاييرها •

والحقيقة أن دخول فلسفة التربية في الفلسفة عموما ليس جديدا من كل ناحية ، ذلك أننا عندما نعيد النظر الى تاريخ الفلسفة في عصورها المختلفة نجد هذه المشكلة (مشكلة التربية) قد تعرض لها معظم الفلاسفة قديما وحديثا تعرضا قليلا أو كثيرا •

فقد تعرض لها سقراط وأفلاطون وأرسطو وتوماس الأكويني ، والغزالي وابن سينا وكانط وجون لوك وسينسر وجان جاك روسو ووليم جيمس وجون ديوي وبرتراند رسل • غير أن تعرض المحدثين يختلف عن تعرض القدماء وخاصة عن فلاسفة القرون الوسطى ، لأن المحدثين بصفة عامة اعتبروا مشكلة التربية من المشكلات الأساسية في الفلسفة ومن ثم كتبوا فيها كتباً مستقلة ، لأن الاتجاه في الفلسفة

الحديثة أصبح مركزا في الانسان وفي خدمة الحياة الانسانية لتحقيق حياة سعيدة له ، وذلك عن طريق العمل لحل مشكلاته ومشكلات العلوم ، ولأن كثيرا منهم — كما يقول بعض الدارسين (٦٦) — يجعلون من الفلسفة محاولة لبناء انسان جديد ، ويهتمون بتأكيد الدور الحيوى الذى تقوم به الفلسفة في تنظيم الخبرة البشرية . وأخيرا لأن حاجة العلوم الى الفلسفة أصبحت واضحة لما تقوم به الفلسفة من وضع مناهج دقيقة للعلوم ، لأن العلوم تتقدم بفضل مناهجها ولما تقوم به أيضا من تحديد لمبادئ العلوم وأسسها النظرية وتحديد غايتها وطرق تحقيقها . ولهذا كانت حاجة العلوم الى الفلسفة ، ومن هذه الحاجة نشأت فلسفة العلوم ومن ضمن هذه العلوم كانت التربية ولعل هذا ما دفع فيليب ه . فينكس الى القول بأنه « يجب أن تكون التربية كلها فلسفية ، يجب ألا يعلم شئ غامض دون منطق أو دون معرفة بالفروض ، وكل نشاط يكون تعليمه أفضل عندما تتضح الطرق . ويجب ألا نعلم حقيقة أو نظرية أو مهارة دون محاولة لربطها بخبرات أخرى وبنظام من القيم » (٦٧) كما دفع ذلك بعض الدارسين الى أن يقرر حاجة التربية الى الفلسفة قائلا « فالفلسفة تساعد المربي على تحديد الأهداف الهامة للتربية كما تساعد على تحليل هذه الأهداف وتنظيمها ، كذلك يستطيع المربي بفضلها أن يكتسب الاهتمام بالدقة في اختيار الألفاظ المستعملة في أحاديث التربية والتعليم ، وأن يكسب هذه الألفاظ قوة موجهة وأن ينظر الى الأساليب العلمية في التربية والتعليم نظرة الفاحص الناقد وأخيرا تستطيع أن تمكن المربي من استنباط وسائل علمية جديدة تتفق والأهداف العامة للتربية وأن يقدر النتائج المنتظرة عند استخدام هذه الوسائل » (٦٨) .

هذا الى أنه لا يمكن فهم النظريات التربوية ومكانة النظرية التربوية الاسلامية فيها الا بعد دراسة المنشأ الفلسفى لتلك النظريات

(٦٦) دكتور زكريا ابراهيم في كتابه : مشكلة الفلسفة ص ٦٤ .

(٦٧) فلسفة التربية ص ٦٩٤ . فيليب ه . فينكس . ترجمة الدكتور محمد لبيب النجيمى .

(٦٨) صالح عبد العزيز في كتابه . التربية الحديثة ص ١١٣ .

وأهدافها الفلسفية لأن التربية في منشئها وليدة المذاهب الفلسفية (٦٩) التي تحدد أساسيات التربية في ضوء فهمها حقيقة الطبيعة الانسانية وحقيقة الكون ووجهه حياة الانسان ثم مصير الانسان في هذه الحياة وما بعد الحياة ورأيها في الله وعلاقة الانسان به وغايتها من تكوين الفرد والمجتمع على نحو معين ، وفي ضوء ذلك يحاول المتخصصون في تحديد فلسفة التربية ، لهذا يقول فيليب هـ • فينكس « ان فلسفة التربية هي تطبيق الطريقة والنظرة الفلسفتين في ميدان الخبرة المسمى بالتربية وهي تتضمن مثلاً البحث عن المفاهيم التي تنسق بين المفاهيم المختلفة للتربية في خطة شاملة ، وتوضح المصطلحات التربوية وعرض المبادئ والفروض الأساسية التي تقوم عليها التعبيرات الخاصة بالتربية ، والكشف عن التصنيفات التي تربط بين التربية وبين ميادين الاهتمام الانساني الأخرى » (٧٠) ويعرفها جون ديوى بأنها « خطة لتوجيه عملية التربية وهي ككل خطة لا بد من أن تشير الى ما يجب عمله وطريقة العمل » (٧١)

ولا أريد هنا الاطالة في ذكر الآراء وفي فلسفة التربية لدى الغربيين حيث أنتى درستها في بحثي الخاص عن فلسفة التربية الأخلاقية الاسلامية ولأنتى أريد هنا التركيز على فلسفة التربية الاسلامية ، ويجب أن نركز على هذه الفلسفة ونبرزها ونحدددها في اطار الفلسفة الاسلامية العامة لنستطيع توجيه التربية في بلادنا وننظمها في ضوءها ، وذلك لكي لا يقال أنه لا توجد في الاسلام فلسفة تربوية حتى يكون للمسلمين نظام تربوي متكامل قائم بذاته ولكي لا يستورد المسلمون نظاماً تربوياً لا تنبع من صميم فلسفتنا الاسلامية ومن ثم لا يراعى هذا النظام التربوي أو ذاك متطلبات عقيدتنا أو أيديولوجيتنا بلغة المربين ثم يخرج المتخرجون من معاهدنا وجامعاتنا لا على حسب ما نريده وما يريده الاسلام من أبناء

(٦٩) الأسس العامة لنظريات التربية ص ١٣ • جيمس • س • دوس • ترجمة صالح عبد العزيز •

(٧٠) فلسفة التربية ص ٣٩ • فيليب هـ • فينكس •

(٧١) الخبرة والتربية ص ٢٣ • جون ديوى • ترجمة الدكتور محمد رفعت رمضان •

المسلمين بل يصبحون على حسب ما تريد تلك الفلسفات التربوية التي وضعها أولئك الرجال في بلادهم •

وفعلا هذا ما حصل بالفعل فإن الدول الإسلامية بصفة عامة عندما استوردت تلك النظم التربوية من الدول الأجنبية فإن المتعلمين في بلادنا يتكونون كما يتكون المتعلمون في تلك الدول ، وعلى حسب ما أرادت تلك الفلسفات من وضع فلسفات للتربية •

ولا أريد هنا من ذلك الغاء العلوم والمناهج العلمية التي أخذناها من تلك النظم التربوية بل أريد أن يكون الى جانب تعليم تلك العلوم التربية الإسلامية المتكاملة خاصة تلك الجوانب الإنسانية من التربية الإسلامية التي لا بد منها لتكوين ولتخريج جيل مسلم ، ولعدم وجود هذه التربية فإن أبناء المسلمين حينما يدخلون هذه المدارس والجامعات يفقدون فيها شخصيتهم الإسلامية •

فمن المسئول عن هذا ؟ فإذا طلبنا من المسئولين عن فلسفة التخطيط التربوي في بلادنا يقولون هذا ما نعلمه ، وهل هناك فلسفة تربوية في الإسلام على النحو الذي نحن ندرسه في تلك الدول أو في كليات التربية الموجودة في بلادنا ؟ ولهم في ذلك عذر أيضا لأن كليات التربية في بلادنا عندما تعلم فلسفات التربية لا تعلم فلسفة التربية الإسلامية وإذا سألناهم لم هذا ؟ فيقولون وهل الفلاسفة المسلمون أو المتخصصون في الفلسفة الإسلامية وضعوا لنا فلسفة تربوية إسلامية على النحو الذي وضعها الغربيون أو فلسفة تربوية تضاهي تلك الفلسفات وتضارعها • فنجدهم معذورين في هذا أيضا •

ولهذا وذاك لم أجد مفرا من أن أنادى بأعلى صوتي الى دعوة رجال الفكر في العالم الإسلامي للتعاون من أجل وضع فلسفة تربوية إسلامية في ضوء الفلسفة الإسلامية العامة ، لكي لا يكون هناك عذر لهؤلاء وأولئك فيما يتذرعون به •

وانى الآن بجهدى الخاص فى صدد اخراج بحث مستقل يعد مقدمة
فى فلسفة التربية الاسلامية واحدد فيه المنطلق الاساسى لها وصلتها بالفلسفة
الاسلامية وأهدافها وأسسها وطرقها ووسائلها العامة لتكون بداية وفاتحة
طريق لغيرى •

وأقصد بفلسفة التربية الاسلامية تلك التى تحدد أولا غاية التربية
من تعليم وتربية أفراد المجتمع والتى تتمثل فيها فلسفة الاسلام فى الوجود
والحياة والطبيعة الانسانية ومكانة الانسان فى هذا الكون ثم مصير
الانسان النهائى ثم نظرية المعرفة ومنهج الاسلام فى الوصول الى الحقائق
المختلفة فى هذا الوجود ، كما تهدف الى تكوين شخصية هؤلاء المتعلمين
بحيث تتمثل فيهم روحانية الاسلام الايجابية وأخلاقيته الخيرة وانسانيته
المثالية ، ولتحقيق تلك الغاية تحدد هذه الفلسفة أسس هذه التربية
ومعاييرها وطرقها ومراحلها ووسائلها المختلفة فى ضوء الفلسفة الاسلامية
العامة وفى ضوء تلك الغاية المحددة •

وأهم جوانب هذه التربية أو عناصرها الأساسية هى الآتية :

- التربية الایمانیة
- التربية الأخلاقیة
- التربية الروحية
- التربية العقلیة والفكریة
- التربية الصحیة
- التربية الانسانیة
- التربية الاجتماعیة
- التربية الأدبیة والنفسیة

وفى ضوء هذا التخطيط فان كل جانب من جوانب هذه التربية

يحتاج الى عمل علمي خاص تحدد فيه حقيقة كل تربية وغايتها وأسسها ومعاييرها وطرقها ومراحلها ووسائلها الأساسية .

وهذا عمل ضخم يحتاج الى وضع موسوعة في التربية الاسلامية في ضوء فلسفة التربية الاسلامية التي هي بدورها تحتاج الى عمل جزئي خاص يجب القيام به قبل القيام بعمل هذه الموسوعة (٧٢) .

حادى عشر : مقارنة الفلسفة الاسلامية بالفلسفات الأخرى .

ذلك أن قيمة الفكرة تتضح بصورة أكمل وأوضح عندما تقاس بغيرها ، كما أن المقارنة تكون وسيلة لتوضيح الفكرة ، وذلك اذا تمت بصورة تبرز تلك الحقيقة وهذا يتوقف بدرجة أكبر على طريقة المقارنة وصورة عرضها ، اذ أننا نعرف أن هناك ثلاث طرق كاشفة في المقارنة وهى :

(أ) تقديم الفكر الأجنبى الفرعى بالنسبة للموضوع المعالج الأصلى ثم اتباعه بالموضوع الأصلى لاستخلاص الفروق والمميزات الأساسية والنتائج فى النهاية .

(ب) عكس الترتيب الأول أى يبدأ بالموضوع المعالج الأصلى ثم يتبعه الفكر الفرعى الأجنبى ثم تستخلص الخصائص والنتائج .

(ج) المزج بين العنصرين المقارنين مع تخلل بيان الأحكام أثناء المقارنة .
وانى اخترت الطريقة الأولى بعد تلخيص الأفكار الفرعية فى صورة مذاهب وذلك للأمور الآتية :

١ - أنها خير طريقة لبيان تمايز الفكر الاسلامى وتكامله بالنسبة الى الأفكار الأخرى ذلك أننا عندما نريد أن نضع فكرا فى قمة الأفكار الأخرى تتدرج فى تنظيم الأفكار بادئين بالأدنى الى الأعلى أو الاكمل ، والاسلام نفسه باعتباره أكمل الرسالات الالهية وأصلحها للحياة البشرية قد جاء أخيرا واختتمت به الرسالات ، وفيما يتعلق بموضوعنا الأخلاقى

(٧٢) علما بأننى قمت بعمل جزئى فكتبت الجزء الخاص بفلسفة التربية الأخلاقية الاسلامية .

فان الاسلام أكمل البناء الأخلاقي الذي بدأ به الأنبياء السابقون ، و لهذا قال الرسول « انما بعثت لأتم مكارم الأخلاق » (٧٣)

هذا الى أن اعطاء فكرة موجزة مقدما عن الأفكار الأخرى في الموضوع نفسه ثم عرض الفكرة الأساسية بعد ذلك بصورة مفصلة وكاملة يلعب دورا كبيرا في ابراز مكانة الفكرة وقيمتها من بين تلك الأفكار ، كما نلجأ الى مثل هذه الوسيلة عندما نريد بيان قيمة شيء بالنسبة الى أشياء لأن الانسان لا يستطيع أن يقيم شيئا تقييما كاملا الا اذا رأى قبل ذلك أشياء من نوعه أقل قيمة منه . وكذلك نلجأ الى مثل هذه الوسيلة عندما نريد ابراز شخصية من الشخصيات أو بطل من الأبطال نعرض نماذج من الشخصيات والبطولات قبل ذلك ليستطيع الناس ادراك مدى تفوق شخصيتنا من بين تلك الشخصيات الأخرى .

٢ - ان تلخيص تلك المذاهب الفكرية مقدما يعطى أضواء كاشفة حول الموضوع الأساسي ويوضحه أكثر ، ثم ان ذلك العرض يساعد على فهم النصوص التي نعرضها خلال دراستنا لبيان الفكرة الأساسية . وهذا يعنى عن كثير من الكلام الذي نحتاج اليه لبيان ذلك ، كما يساعد على بيان مميزات الفكر الاسلامي اذ يكفي عندئذ أن نشير خلال عرض رأى الاسلام أنه يختلف عن مذاهب فلان أو يختلف دون شرح أو تفصيل .

ثم اننا نرى مثل هذه المقارنات في القرآن الكريم اذ انه يسوق أقوال وآراء الناس السابقين ثم يعرض ما جاء به ونجد لذلك أمثلة كثيرة في القرآن مثل قوله تعالى « وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون » وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم قاله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون » (٧٤)

(٧٣) منتخب كنز العمال في هامش مسند الامام احمد ١٣٢/١ .

(٧٤) سورة البقرة ١١١ - ١١٣ .

خاتمة :

وبعد هذا هو منهجى بإيجاز شديد فى تجديد الفلسفة الإسلامية فى المجالات المختلفة ، قد يبدو هذا المنهج لأول وهلة غير ذى أهمية إذا لم يمعن المرء النظر والفكر فيه وفيما يؤدى إليه ، غير أن له فى نظرى أهمية كبرى ، لأنه يؤدى عند التطبيق الى نتائج عظيمة القيمة فى حياتنا الفكرية والعملية ، إذ أنه سوف يؤدى عند التطبيق الى إبراز الفلسفة الإسلامية الصافية بصورة واضحة ذات قيمة عظيمة بين الفلسفات والتيارات الفكرية المعاصرة كما ستثبت قدرتها على معالجة المشكلات الانسانية الأساسية أكثر من أية فلسفة أخرى .

ثم لم يكن هذا المنهج مجرد خاطرة طافت بذهنى فأسرعت الى تسجيلها بل كان نتيجة تأملات طويلة كنت أقضيها فى الدراسات الفلسفية، ونتيجة لما كنت أقوم به من مقارنات بين التفكير الإسلامى الصافى وبين تفكير الفلاسفة بصفة عامة . وقد زاد تحمسى فى دراسة الفكر الإسلامى لما رأيت فيه من حقائق وخصائص كبرت فى عيني فبدأت أنجذب اليها وأندفع فساقتنى ادراكى لتلك الحقائق والخصائص من النظر الى العمل ومن التفكير الى التطبيق .

وفى ضوء هذا فقد قررت أن أخرج كتابا مستقلا بعنوان الفلسفة الإسلامية ونظرياتها الأساسية أحدد فيه جميع جوانب هذه الفلسفة ونظرياتها الأساسية التى تحدد ميادين هذه الفلسفة وغاياتها ، ومدى ما فيها من تنسيق بين جوانبها ومنهجها وغايتها . وانما أردت نشر هذا المنهج كعمل مستقل أولا لأثير انتباه دارسى الفلسفة الإسلامية لتغيير الاتجاه والمنهج الذى يسسرون عليه اليوم هنا وهناك فى المدارس

والجامعات ، لتعاون معا في بناء هذه الفلسفة على النحو الذي رسمت
هيكله ، وذلك بعد الاقتناع اذا كان مقنعا ، وتقويمه اذا كان فيه اعوجاج
فان قلبي مفتوح لكل نقد بناء ولكل تساؤل واستفسار لأن أمرنا
شورى بيننا ♦

وأخيرا أختتم كلامي داعيا الله كما كان الرسول يدعو دائما « اللهم
أرنا الحق حقا وارزقنا اتباعه وأرنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه » ♦

حول النفسانيات الماركسية لظهور الإسلام

د . سعد مصلوح*

تحتل دراسة الاسلام في الاتحاد السوفيتي الآن مكانا ثابتا في تصنيف العلوم ؛ اذ تعد أحد المباحث التي تكون في مجموعها علوم الماركسية - اللينينية . وبهذا التصنيف تتحدد لدراسة الاسلام منطلقاتها المنهجية وأهدافها العملية في آن معا . وسنحاول في هذا المقال أن نرصد نزعة الاستشراق السوفيتي الى البحث عن تفسير ماركسي لظهور الاسلام ، ذلك أن نشأة الاسلام في البيئة المكية بخاصة والجزيرة العربية بعامة ، وانتشاره في زمن قياسي بحيث ورثت دولته أملاك الامبراطوريتين الفارسية والرومانية تمثل أحد التحديات أمام قوانين المادية التاريخية في الماركسية .

(*) مدرس بكلية دار العلوم بالقاهرة .

وقد دعت السلطة السوفيتية منذ سنواتها الأولى الى استخدام الماركسية استخداما عمليا في مجال الدعاية المضادة للدين ، والنضال ضد ما يسمونه برواسب الدين التي ما يزالون يناضلون ضدها الى اليوم ؛ مما يحتم في رأينا أن نطلق عليها مصطلحا آخر غير الرواسب؛ إذ الرواسب التي تثبت لحرب ضارية متواصلة هذا الأمد المتطاوّل جديرة بأن تسمى بالفطرة تلك التي يعتقد المتدينون أن من الصعب اقتلاع جذورها وتدميرها في نفس الانسان . واستجابة لهذه الدعوة الى استخدام الماركسية أساسا منهجيا في محاربة الدين توفر كثير من المستشرقين السوفييت على دراسة الاسلام ، كما أولى الحزب وزعيمه ف.أ. لينين أهمية خاصة لرفع كفاءة دارسي الاسلام الماركسيين . وساعد اتساع دائرة الجدل والمناقشات التي كان هدفها افحام أنصار الاسلام ، ونقض ما يسمى بالدراسات الاسلامية البورجوازية - على تحسين وسائل الدراسة ، وتكييف التصورات المنهجية بحيث تعطى للتحليل الماركسي للاسلام صفة الأمر المفروغ من صحته والمسلم به جملة وتفصيلا .

ومن الطبيعي - اذن - أن تتسم المحاولات الماركسية الأولى لدراسة الاسلام بشيء غير قليل من الفجاجة ، فقد فزع أصحابها الى مصطلحات الماركسية ومقولاتها يستخدمونها باسراف في وقت لم تكن فيه هذه المصطلحات والمقولات قد تبلورت واستقرت في الأذهان فحفلت دراساتهم لذلك بألوان من التناقض وبالحجج التي يسهل دحضها يسير من النظر . وكان ذلك كله موضع ملاحظة المستشرقين السوفييت أنفسهم كما سيتضح فيما بعد .

وقد عاصرت دراسات السوفييت الأولى للاسلام فترة تميزت بالمواجهة الدامية بين السلطة السوفيتية وشعوب المناطق الاسلامية التي عانت الظلم والاضطهاد من روسيا القيصرية ، ثم رأت أن الأمر يخرج من يد القيصر الى أيدي أخرى لن تكون بالتأكيد أرفق بهم ولا أكثر احتراما لشخصيتهم الدينية والقومية . وكان انهيار القيصرية هو فرصة هذه الشعوب لتهب دفاعا عن دينها واستقلالها تحت شعار الوحدة الاسلامية

ووحدة الشعوب التركية ، وبذلك تشكلت جماعات مسلحة للمقاومة عرفت باسم الباسماك تحت زعامة عدد من رجال الدين المسلمين .

واتجهت السلطات السوفيتية الى الحرب الايديولوجية لمواجهة هذه الظواهر جميعها فأصدرت عددا من النشرات والكتب المناسبة ، ومن بينها أعمال تتناول الاسلام بالنقد ، وظهرت هذه النشرات في صحيفة — طارت فيما بعد مجلة — هي « حياة القوميات » الناطقة بلسان مفوضية الشعب لشئون القوميات وفي العشرينات ظهرت مجموعة أخرى من الكتب والنشرات كانت ذات طابع « علمي » مبسط تغيا أصحابها اثبات فكرة الجوهر الطبقي للاسلام والتنديد بالحرب الاستقلالية التي قادها رجال الدين المسلمون ووصمها بأنها حركات معادية للشعب ، وهكذا كتب سولوفيتشيك كتابا عن « حركة الباسماك في بخارى » (موسكو ١٩٢٣) مبرزاً دور رجال الدين في تزعم هذه الحركة التي قاومت محاولات استيلاء السوفييت على بخارى ، وظهرت مقالات أخرى عن « الملكية والاسلام » و « الزواج في الشريعة الاسلامية » في مجلة مفوضية الشعب باستونيا « الثورة والكنيسة » ، كما صدر الى جانب ذلك كتاب صغير في عام ١٩٢٣ ألفه يارسلافسكي بعنوان « الآلهة : كيف تولد وكيف تعيش وكيف تموت » خصص فيه المؤلف فصلا تقديما مختصرا ناقش فيه جوهر الاسلام ومضمون القرآن وكان لهذا الكتاب في حينه تأثير كبير في مجال الدعاية الى الاتحاد .

أما الأعمال الجادة في هذه الفترة فقد كانت من نصيب العلماء الأكاديميين أعضاء أكاديمية العلوم وعلى رأسهم المستشرق الكبير ف.ف.ف. بارتولد ، فقد وسع هؤلاء العلماء من نشاطهم العلمي ، وأصدر بارتولد في الفترة من ١٩١٨ — ١٩٢٢ ثلاثة كتب هامة هي « الاسلام : مختصر عام » (بطرسبورج ١٩١٨) و « حضارة الاسلام » (بطرسبورج ١٩١٨) و « العالم الاسلامي » (بطرسبورج ١٩٢٢) . وبالرغم من أن هذه الأعمال لا تتخذ الماركسية أساسا منهجيا لها الا أنها تحظى بتقدير خاص

لا حفلت به من مادة تاريخية ثرية واستعراض نقدي تفصيلي لأعمال
المستشرقين الأوربيين . وقد استخدمها الدارسون الماركسيون أوسع
استخدام ، وبذلك أدت دورا كبيرا في تشكيل « علم » الاسلاميات
الماركسي .

وتحتل الدراسات التي أصدرها المستعرب الروسي المشهور
كراتشكوفسكى مكانا خاصا بين هذه الدراسات الأكاديمية . وقد أولى
هذا المستعرب عناية كبيرة لدراسة الاسلام ، وأنجز ترجمة كاملة للقرآن
الكريم مشفوعة بتعليقاته على النص القرآني ، وظلت هذه الترجمة
مخطوطة حتى صدرت في عام ١٩٦٣ . وتعد دراسة كراتشكوفسكى عن
« طه حسين في الشعر الجاهلي ونقده » من أهم الدراسات التي كتبها في
هذا المجال ويرى كراتشكوفسكى أن أكبر مآثرة لطه حسين في هذا الكتاب
أنه استخدم القرآن باعتباره نصا أدبيا من نصوص النثر العربي ، ووقف
منه موقف الناقد على نحو أثار المحافظين ورجال الدين ، ويعتقد
كراتشكوفسكى أيضا أن كتاب « في الشعر الجاهلي » وإن كان قد حظ
نشره قد أدى دوره في إثبات أن نقد القرآن وهو المصدر الأول للاسلام
أمر ليس مستحيلا .

على أن أكثر دارسي الاسلام من السوفييت ومن بينهم ن.أ. سميرنوف
الذي أرخ لتطور الدراسات الاسلامية في مقال أفدنا منه كثيرا (١) —
يجمعون على أن المحاولات الدائبة التي بذلها الدارسون في هذه الفترة
لإلتماس الجوهر الطبقي في الاسلام والأصول الاجتماعية لظهوره كان
حظها من التوفيق ضئيلا . وأنها جميعا دون ما تتطلبه الماركسية — اللينينية
اذ هي لا تعدو أن تكون منشورات دعائية ضد الاسلام . ومن بين الذين
شاركوا في إصدارها ج. ابراهيموف و ل . كليموفتش و أرشاردني

(١) المقال بالروسية وقد نشر في مجلة قضايا الاتحاد العلمي ، العدد الرابع ، موسكو
١٩٦٢ ، ص ٤٠٦ — ٤٢٦ . وعنوان المقال بالانجليزية :

Fifty years of the soviet studies of Islam.

وأداليس ، ومن أهم هذه الأعمال كتاب ل . كليموفتش « الدين وبناء الاشتراكية في الشرق » (موسكو ١٩٢٩) .

وفي أواخر العشرينات وبداية الثلاثينات بدأ الدارسون الماركسيون يقتربون شيئا فشيئا من إنتاج أعمال تتناول الاسلام وأهم مشكلاته مستخدمين قدر الطاقة الفروض الماركسية محاولين بذلك أن يعالجوا هذه الموضوعات من منظور ماركسي بالرغم من أن التوفيق لم يكن دائما حليفهم .

ويعتبر م.أ. ريسنر في نظر المستشرقين السوفييت صاحب أول نظرية تعالج نشأة الاسلام وتطوره بمنهج ماركسي . وقد أقام هذه النظرية على أساس من نظرية م.ن. بوكروفسكي عن أهمية « رأس المال التجاري » في التطور التاريخي . ويمكن أن نوجز هذه النظرية - كما عرضها صاحبها في مقال له بعنوان « أيديولوجية القرآن » نشره في كتابه « أيديولوجية الشرق » (موسكو - لينينجراد ١٩٢٧) فيما يلي: يرى ريسنر أن الذي دفع العرب الى الوحدة هي ما تتطلبه التجارة العالمية في ذلك الوقت من ضرورة وجود حكومة مركزية تهيمن على طريق التجارة وتكفل لعمليات التبادل التجاري الأمان ، ويزعم أن محمدا صلى الله عليه وسلم استطاع أن يستخدم عقيدة الاله الواحد من أجل أن يحقق هذه الأهداف ؛ ولذلك كان الاسلام - في رأى المؤلف - عقيدة الرأسمالية التجارية باعتبارها بناء اقتصاديا اجتماعيا ساد بلاد العرب من القرن السابع حتى القرن الثاني عشر .

ولقد كان تأثير هذا الرأى على بعض من جاءوا بعده من الدارسين كبيرا ؛ فنحن نلمح آثاره في كتاب ل . كليموفتش « فحوى القرآن » (موسكو ١٩٢٨) حيث يقرر وجود صلة مباشرة بين مصالح كبار التجار في مكة وفحوى القرآن . كما أن لهذه النظرية تأثيرا كبيرا على ن.أ. سميرنوف في كتاباته الأولى وخاصة في كتابه « الاسلام والشرق المعاصر » (موسكو ١٩٢٨) الذي أعيد طبعه مزيدا منقحا تحت عنوان

« الاسلام المعاصر » . وقد حاول المؤلف فيه أن يعالج مجموعة متكاملة من المشكلات التي تتصل بتاريخ الاسلام وتعاليمه ودوره في الحياة والسياسة ، وان يحدد وضع الاسلام في دول الشرق .

والواقع أن تقضى هذه النظرية ممكن بأيسر نظرة الى تاريخ الاسلام ورجاله ؛ فنحن نعلم أن المدينة التي قاومت الاسلام ووقفت منه ومن رسوله صلى الله عليه وسلم موقف المحاربة ، وشنت عليه المعارك تلو المعارك هي مكة المدينة التجارية . وأن المدينة التي عززت رسول الله صلى الله عليه وسلم ونصرته وآوته ، وأقامت على أرضها دولة الاسلام هي يثرب . وقد كان مجتمعها أقرب ما يكون الى المجتمع الزراعى ونحن نعلم أيضا أن أتباع الرسول صلى الله عليه وسلم كان أكثرهم من غير التجار ، كما أن من كان منهم تاجرا كبيرا كعثمان بن عفان رضى الله عنه ترك ماله وولده في سبيل الله وهاجر الى الله بدينه ؛ فكيف يصح في الأذهان أن الاسلام كان أيديولوجية التجار فضلا عن أن يكون ثمة ارتباط بين فحوى القرآن ومصالح كبارهم . ولقد كفانا كثير من الدارسين السوفيت مئونة الاطالة في نقد هذه النظرية إذ يرى أكثرهم انها مجرد استنتاجات ذهنية لا تدعمها حقائق التاريخ .

وفي هذه الحقبة أيضا شغل الماركسيون أنفسهم بمهمة رأوها على جانب كبير من الأهمية والخطر ؛ وهى محاولة تطويق المفاهيم البورجوازية في دراسة الاسلام وتطويعها للمفاهيم الماركسية ، وكان أول عمل في هذا المجال هو مقال ف . ديتياكين في مجلة « الملحد » (١٩٢٧ ، ٢٢ - ٢٣) بعنوان « ماركس وانجلز وآراؤهما عن نشأة الاسلام وجوهره » . وقد حاول المؤلف في هذا المقال أن يستخدم آراء ماركس وانجلز عن العرب وظهور الاسلام وأن يبرهن على أن ما وصل اليه دارسو الاسلام من الأوربيين وخاصة لامنس وكايتيانى يمكن أن يقوم دليلا على صواب ماركس وانجلز ؛ ذلك أن لامنس وكايتيانى قد فسرا نشأة الاسلام بالظروف المناخية والجغرافية في جزيرة العرب . ولا يذهب ديتياكين مذهب كايتيانى ولكنه يرى أن المادة الخصبة التي جمعها ينبغى أن تستخدم

لأثبت صواب النظرة الماركسية . وقد كان ديتياكين من أنصار نظرية ريسنر ، وإن كان يورد عليها ملاحظة هامة وهي أن ريسنر نزع الى تبسيط أيديولوجية الاسلام التي هي في رأيه أيديولوجية معقدة تند عن مثل هذا التبسيط .

وثمة عمل آخر لواحد من كبار دارسي الاسلام السوفيت هو ي . بلياييف أسهم بدور كبير في محاولات بلورة وجهة نظر ماركسية حول ظهور الاسلام ، هذا العمل هو « دور رأس المال التجارى المكى في تاريخ نشأة الاسلام » وقد حاول بلياييف في هذه الدراسة استخدام القرآن والمصادر العربية لمعالجة الوضع السياسى والاقتصادى فى مكة فى فترة ظهور الاسلام ، كما حاول أن يبرهن على أن الاسلام انما نشأ فى أوساط البورجوازية التجارية الصغيرة والمتوسطة التى كانت تعتمد فى نشاطها على طبقة التجار الارستقراطيين ، وكان هؤلاء يتعاطون الربا . وبهذا الفرض يخرج بلياييف الى حد ما عن الفرض الذى سبق به ريسنر .

ولم يجد الدارسون الماركسيون مقنعا فى مثل هذه التفسيرات ، ووجدت الهيئات العلمية من الضرورى طرح مشكلة التفسير الماركسى لظهور الاسلام فى مناقشة عامة دارت على صفحات مجلة « الملحد » فى الثلاثينات . وكان المنطلق الرئيسى لهذا الحوار هو تحليل الوضع الاقتصادى فى الجزيرة العربية فى القرن السابع الميلادى . باعتباره فى رأيهم المسئول عن ظهور الاسلام فى هذه البيئة بعينها .

ويمكن تصنيف الآراء التى تمخض عنها هذا الحوار الى مجموعتين : أولاهما تعتنق النظرية التى سبق الحديث عنها مع خلاف فى بعض التفاصيل ، وموجزها أن القوة التى دفعت بالاسلام الى الظهور هى البورجوازية التجارية فى مكة وغيرها من المدن ، وأن الاسلام انما هو أيديولوجية رأس المال التجارى . وثانية المجموعتين تزعم أن تبشير الرسول صلى الله عليه وسلم بالاسلام انما ارتبط بالتحول الاقطاعى . ومن أنصار هذا الرأى ن . أ . دوجكوف . وقد ذهب الى مثل ذلك أيضا

م.ل. تومارا الذى أقام فكرته على أن الاسلام ولد بين الطبقات الفقيرة فى مكة ، ولكنه وجد قاعدته الاقتصادية فى المجتمع الزراعى فى المدينة . ويمكن أن يعد الاسلام - فى زعمه - أيديولوجية طبقة الفلاحين العرب .

وقد أثبت فى هذا الحوار أيضا بعض الآراء التى لم تحظ بالقبول لأنها تتجاهل بعض المقولات الأساسية فى الماركسية . فقد أبدى س . اسفندياروف رأيا مفاده أن الاسلام فى أول أمره لم يكن دينيا ، وان الرسول صلى الله عليه وسلم قضى حياته كلها فى صراع ضد المجتمع التجارى فى مكة من أجل توحيد القبائل الرحل فى وسط الجزيرة العربية . وكان من أثر ذلك أن نشأت حركة جماعية بين قبائل البدو الرحل انطلقت على أثرها هذه القبائل الى خارج حدود الجزيرة العربية . وأساس رفض الدارسين الماركسيين لهذا رأى هو أنه لا يثبت وجود جوهر طبقى للاسلام فلكى يكون رأى لديهم مقبولا لا بد أن ينتهى الى هذه النتيجة والا فهو رأى غير « علمى » .

أما أقرب هذه الفروض الى مقولات الماركسية فهو ما اقترحه س.ب. تولوستوف فى مقال نشر بمجلة « الاثنوجرافيا السوفييتية » (١٩٣٢ ، ع ٢) . وموجز هذا الفرض أن المجتمع العربى فى هذه الفترة كان يمر بمرحلة تحلل النظام القبلى . وعلى أساس من هذا التحلل أخذ المجتمع يتطور الى كيان من نوع آخر ليس باقطاعى بل كان أقرب الى نظام الرق القديم ، لكن بنية المدن العربية لم تتمكن من التحول الى نظام الرق القديم فتحولت الى نقيضة وأنتجت بناء اقطاعيا . وفى مرحلة التمايز الطبقي هذه ظهرت حركة دينية اجتماعية انتهى بها الأمر الى أن صبت فى قالب الاسلام .

ولنا على هذه التفسيرات جميعها ملاحظات نوجزها فيما يلى :

أولا : أن هذه التفسيرات تتناقض فيما بينها تناقضا بينا ، فالاسلام هو أيديولوجية كبار التجار فى بعضها ، وأيديولوجية صغارهم فى بعضها الآخر ، وهو عند جماعة ثالثة أيديولوجية الفلاحين ، وعند جماعة رابعة

ليس ديننا على الإطلاق بل هو حركة هجرة جماعية ، وفي رأى خامس أيديولوجية عاصرت التحول الى البناء الاقطاعي . وتناقض هذه التفسيرات فيما بينها بشأن تحليل الوضع الاقتصادي في جزيرة العرب - وهو ما يعتبرونه القاعدة الاقتصادية لظهور الاسلام - يلقي ظللا كثيفة من الشك على هذه التحليلات في ذاتها ، كما يلقي بظلال من الشك أشد كثافة على العلاقة الجدلية التي يزعمونها بين هذا الواقع الاقتصادي وظهور الاسلام .

ثانيا : ان هذا التحليل أريد له سلفا أن يصب الواقع في قوالب الماركسية ومقولاتها . أى أنهم بذلك يحاولون سوق الواقع التاريخي الى نتيجة مفروغ منها عندهم . وهذه المصادرات على المطلوب في رأينا تزعزع الثقة في التحليل بل تهدمه من أساسه ، لا سيما اذا كان هذا التحليل صادرا عن قوم علت نبراتهم بوجوب اتباع المنهج « العلمى » في الدراسة .

ثالثا : أن هذه التفسيرات كلها على تناقضها أقرب الى كونها حوارا ذهنيا يدور بين جماعة من المتفلسفين يحاول بعضهم اقناع بعض بشيء ما انه حوار حول تفسير الواقع يدور في معزل عن الواقع بل انه لا يحترم هذا الواقع ولا يأبه له ، والهدف الأساسى من الحوار - فى رأينا - هو اقناع النفس أولا وزرع بذور الشك فى نفوس الآخرين من بعد .

رابعا : أن هذه التناقضات التى أوقعوا أنفسهم فيها أمر لا مفر منه ، ذلك أن ظهور الاسلام فى الجزيرة العربية لا ينقاد بسهولة لمقولات عقل من عقول البشر يجوز عليه الصواب والخطأ ، ويفسد أحكامه الهوى والغرض . ونحن اذا استعرضنا أسماء الصحابة الذين اتبعوا الرسول صلى الله عليه وسلم فى مكة والمدينة وحاولنا تصنيفهم طبقا لأى معيار فلن يسلم لنا أى من هذه المعايير للحكم على هذه الظاهرة . اننا سنجد أن من بين هؤلاء الصحابة رجالا ونساء ، وأن منهم كبار السن والصبيان ، وأن منهم الأثرياء ومن لا يملكون شيئا من حطام الدنيا ، وأن منهم الأحرار

والعبيد ، وأن منهم العربى والرومى والفارسى والحبشى ؛ لذلك كان الاعتماد على أى من هذه المداخل لتفسير ظهور الاسلام ركونا الى فرض غير ذى أساس . ان الاسلام اذن ليس ثورة جنس فى وجه جنس ، ولا جيل ضد جيل ، ولا عبيد ضد سادة ، ولا فقراء ضد أغنياء ولن يسلم لنا الا الفرض الذى لا تناقض فيه ؛ وهو أن الاسلام كان رسالة لتصحيح العقائد الضالة ، وترسيخا لعبودية الانسان المطلقة لله الواحد ، وهى عقيدة فيها صلاح الحال والمآل . فمن وجد من الناس فى هذه العقيدة تلبية لحاجات روحه ، وقرارا لحيرته أعلن اعتناقه لها ، واحتمل العذاب فى سبيلها كائنا ما كان جنسه أو لونه أو درجته من الحرية أو الرق ، ومن الفقر أو الغنى . وهذا أمر من الواضح بحيث لا يجادل فيه الا مكابر .

خامسا : أن فى تاريخ صدر الاسلام تجربة فريدة تتحدى كل التفسيرات الاقتصادية السابقة ، ولذلك لا نعجب اذا رأينا كل الدارسين الماركسيين السوفييت يلقون حولها أو يلمسونها بأطراف البنان ؛ الا وهى تجربة المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار التى نفذها رسول الله صلى الله عليه وسلم عقب وصوله الى المدينة . ففى هذه التجربة نجد الحرص على متاع الدنيا يختفى من هذه النفوس المؤمنة ونجد الأنصارى ينزل لأخيه المهاجر عن نصف متاعه ، واحدى زوجاته ، وتتوثق بينهم عروة الايمان حتى كادوا يصلون بها الى الميراث بعد الوفاة . ترى ماذا يقول أنصار تحليل الواقع الاقتصادى وربط ظهور الاسلام بعجلة هذا الواقع ، ومن يصرون على اكتشاف ما يسمونه بالجواهر الطبقي للاسلام ؟

ولعل من أعظم الأدلة على فساد هذه التفسيرات وبطلانها أن أصدقاء الحوار الذى دار على صفحات مجلة « الملهد » فى الثلاثينات ما زال يتردد صدها فى دراسات المستشرقين حتى الآن . وما زال الباحثون عن تفسير ماركسى لظهور الاسلام فى حيرة من أمرهم لا تعرف القرار . وقد ظهر فى الستينات كتابان أوليا الجانب الأكبر من اهتمامهما علاج هذه المشكلة ؛ وهما كتاب ي.أ. بلياييف « العرب والاسلام والخلافة العربية فى أوائل العصور الوسطى » (موسكو ١٩٦٥) وكتاب ل. كليموفتش « الاسلام »

(موسكو ١٩٦٥) . وحسبنا أن نورد في هذا الصدد تعليق سميرنوف على الفرضين اللذين يسوقهما هذان المستشرقان اذ يقول « ان أيا من هذين الفرضين لا يقدم حلا نهائيا لمسألة القاعدة الاجتماعية لايدولوجية الاسلام في مرحلتها الأولى . وما يزال من الضروري مواصلة البحث في هذا المجال^(١) » .

وبعد فهذه خمسون عاما أو يزيد • وما يزال الدارسون الماركسيون في الاتحاد السوفيتي يلهثون وراء تفسير لظهور الاسلام تقبله مقولات الماركسية . وكلما أثبتت هذه المقولات عجزها عن احتواء هذه الظاهرة دفعهم هذا الى مزيد من المحاولات ليست بأحسن حظا من محاولات أخرى سابقة .

وفي الختام نقول : أليست هذه هي الدوجماتيكية التي ترمى بها الماركسية أعداءها ثم تنسل هاربة مع أنها بهذا الوصف أخلق وهو بها أولى ؟

(١) البحث السابق ص ٤١٨ •

MUSLIM VIEWPOINT(S) ON CURRENT AFFAIRS

impact

international fortnightly

SUBSCRIPTION RATES	ONE YEAR	HALF YEAR
United Kingdom	£5.75/\$15.00	£3.00/\$8.00
Ordinary: Europe/Overseas	£6.50/\$17.00	£3.50/\$9.00
Air: Far East/Australia, Japan	£9.00/\$24.00	£5.00/\$13.00
Air: All Other Countries	£8.25/\$22.00	£4.50/\$12.00
Single Copy - Ordinary 30p, Air Far East: 45p.; Others 40p		

Please make remittance in net amount payable to News & Media Ltd., 33 Stroud Green Road, London N4 3EF, U.K.
(Tel: 01-263 1417.)

Impact International

الرؤية الإسلامية والماركسيّة لمفهوم العدل الاجتماعي

د. عماد الدين خليل*

(١)

يبدو أن حركة التاريخ تنزع الى أن ترمى بثقلها ، أكثر فأكثر ، صوب مسألة (توزيع الثروة) ، فازدياد وعى الانسان بمرور الزمن ، وتطور الثقافات ، واتساع حجم العلاقات الاجتماعية وتضخمها ، وظهور العصر التكني ونموه الهائل وارتباطه بحدوث تمزق طبقي لم يشهد التاريخ له مثيلا ، وغيرها من التغيرات الشاملة في ميادين الحياة البشرية ، والتي أخذت تحتل أماكنها في خارطة العالم طيلة القرنين الأخيرين بالذات - كما هو معروف - نهت المفكرين والمتخصصين والناس العاديين الى مدى خطورة (المسألة الاجتماعية) ، ودعتهم الى مناقشتها (أكاديميا) وممارستها (عمليا) من أجل الوصول الى أفضل صيغة يمكن - معها - أن يتحقق العدل الشامل في نطاق أمة بعينها ، أو في مدى العالم كله .

* الأستاذ بجامعة الموصل .

ومن البدايات المعروفة للكثير من المثقفين المعاصرين ، وقناعاتهم ، ان المشاريع (الاشتراكية) التي طرحها ، ونفذ بعضها ، حشدت من الاشتراكيين الطوباويين في فرنسا وانكلترا وغيرهما من بلدان أوروبا في القرن الماضي ، كانت المحاولات الجادة الأولى لحل المشكلة الاجتماعية الا أنه سرعان ما طغت عليها النزعات الخيالية ، بدلا من التصميم الواقعي ، والحلول الوسطية بدلا من التغيير الجذري ، وروح الشفقة والعطف بدلا من اعتماد (العنف) لرد الحق الى نصابه وانصاف المظلومين من الظالمين . ولم تستو هذه المعالجات الاشتراكية على سوقها وتتلور وتأخذ نسقها العلمي - كما يرى كثير من الدارسين - الا على يد ماركس ورفيقه انكلز اللذين طرحا في مؤلفاتهما ، وبخاصة المنشور الشيوعي الأول وكتاب (رأس المال) ، التصميم النهائي للمسألة الاجتماعية ، قائلين ان نتائج دراساتهم ليست خيالا ومبالغة وانما جهدا عقليا خالصا ، فسموها (الاشتراكية العلمية) تمييزا لها عن سائر الاشتراكيات كما أنها ليست ارتجالا توفيقيا وانما كشفا علميا عن حقائق الحركة التاريخية وحتمياتها (الديالكتيكية) تلك التي تقضى بتبدل دورى في وسائل الانتاج ، يخلق ظروف انتاجية معينة تكون بمثابة قاعدة تحتية شاملة تتأثر بها وتنفعل سائر الفاعليات الحضارية (الفوقية) فتتشكل بموجب ما تأمر به القاعدة . . . وان قد آن الأوان وحتمت تناقضات الحركة التاريخية زوال الظروف الانتاجية للرأسمالية وسائر مؤسساتها الحضارية وقيام حكم (الطبقة العاملة) حيث تلغى حقوق الملكية أساسا ، وتقوم الدولة ، والطبقة الحاكمة نيابة عن المجتمع بإدارة واستثمار وتوزيع الأموال العامة بأكبر قدر ممكن من التساوى بين المجتمع وفق الشعار المعروف (لكل حسب حاجته) .

(٢)

هذا بإيجاز تام - هو مسار الحلول الغربية الحديثة للمسألة الاجتماعية على المستوى النظرى وان كثيرا من المثقفين في عالمنا الاسلامى يوقنون فعلا بأن الاشتراكية العلمية هي الحل النهائي ، والصيغة المثلى

للعلاقات الاجتماعية ، وانها ليست مجرد معطيات شخصية نسبية كما هو الحال بالنسبة للاشتراكيات الطوباوية ، وانما هي علم مجرد وحقيقة تاريخية وحتمية لا مناص من الاعتراف بها وبمقولاتها التي لم يخلقها ماركس خلقا من العدم وانما كشف عنها النقاب وقد كانت مطمورة .

وهم في غمرة انبهارهم بهذا التصميم العلمى للنظرية ، ينسبون مجموعة هائلة من الحقائق والتناقضات تتعلق بتصميم النظرية نفسها ، وبمناهج البحث التي قادت اليها كما تتعلق بما تمخض عن تطبيقاتها من نتائج ومعطيات ليس هذا مجال تحليلها بطبيعة الحال ، ويتشبهون تشبها دينيا يجعلهم يرون فيها اليقين المطلق ، والحق الذى ما وراءه الا الباطل ، الأمر الذى ينحرف بهم بدرجة أو أخرى عن التزام المنهج العلمى الصحيح فى الحكم على سائر المذاهب والافكار التى طرحت برامجها الاجتماعية لحل المشكلة ، وعلى رأسها الاسلام ويحكمون بظنيتها ورجعيتها !!

ويبدو أن هذا الاعتقاد الخاطىء يكتسح اليوم قطاعات واسعة من المثقفين حتى ممن لا يؤمنون بالماركسية ايمانا مطلقا ، بل يكتسح أحزابا تقوم أيديولوجيتها على أساس (قومى) ، بينما لا ترى الماركسية فى القومية سوى تعبير رجعى عن مرحلة برجوازية عفى أو سيعفى عليها الزمان !! . ولا ريب ان عدوى (التقليد) تفعل فعلها فى هذا المجال على كل المستويات . فأشد الوجوديين (فرديه) يتغزلون بين الحين والآخر بهذا الاله العلمى الذى لا يأتیه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . وأشد مأجورى الامبريالية اخلاصا لسادتهم ، يهرعون للالتواء الى أقرب حزب شيوعى ويتباهون بارتدائهم الأردية الحمراء !! . وأكثر الشسباب تأثقا وتطرفا لا يخلو حوارهم من مصطلحات ماركسية ، وأشد بعض رجال الدين والقسس صليبية يقدمون صلواتهم ويباركون معطيات النبى الألمانى الجديده . . وحتى أولئك الذين ينتمون لمجموعات الهيئز المتفسخة الهائمة لن تعدم ان تجد فيهم (ماركسية) من أول طراز !!

ولا ريب - أيضا - ان حرب المصطلحات النفسية ، المعلنه والصامتة ، التى يعتمد عليها بدهاء عجيب - دعاة الماركسية فى تقسيم الناس

الى تقديمين ، أو أصدقاء للتقدميين ، ان آمنوا بدعوتهم أو اقتربوا منها ،
والى رجعيين ، أو عملاء للرجعية ، ان رفضوا دعوتهم وبعادوا عنها
أيا كانت أسباب الرفض والبعاد ، لا ريب انها تفعل فعلها . . . وعندما يضعف
الايمان فى النفوس وتتفكك العقائد فى الالذهان ، ويتسرب اليأس الى
القلوب ، يجد مشيرو هذه الحرب النفسية الميدان واسعا رحيا فيرمون
بشباكهم لاضطياد هذه الأفواج القلقة الحائرة ، أو كسبها الى صفهم ومن
من هؤلاء يرفض أن يذهب الى صف العلم والتقدم ؟ ومن منهم يقبل
على نفسه سمة الرجعية والتأخر ؟ ومن منهم لا يرغب فى تغطية فراغه
النفسى وفراغه الذهنى ، بمجرد انتماء الى مذهب يضعه فى صف العلم
والتقدمية ولا يكلفه الا حفظ مصطلحات محدودة جاهزة وتردادها . . .
والا رفضا بليدا غير علمى ولا مسئول ، لكل ما تطرحه المذاهب والمعتقدات
الأخرى بما فيها الاسلام الذى أعلن ماركس أنه لا يعرف عنه شيئا
ذا بال !!

(٣)

هل معنى هذا ان نظل نحن ملتزمين الصمت حتى يحين اليوم الذى
يعود فيه هؤلاء الى جدهم بعد أن تتبين لهم ، حيناً بعد حين التناقضات
التي يمارسها هذا الاله العلمى المزعوم فى النظرية والتطبيق ؟ أم أن علينا
أن نهرع لكى نطرح (على أوسع نطاق) برامج الاسلام الاجتماعية
ونحلل أبعادها الحقيقية ، ونقطع الطريق ، دون جلبة منبرية ، أو ضوضاء
بلاغية ، على كل القائلين برجعية الاسلام وبموقفه (اللا علمى) من المسألة
الاجتماعية ، ذلك الموقف الذى لا يعدو فى نظرهم - ان يكون اشفاقا
على الفقراء والمساكين ودعوة للتبرع لهم والعطف عليهم ؟ وهو موقف
يدعو الى النفور أكثر مما يدعو الى الارتياح والقبول ؟ والا فأى انسان
واع يرتضى من عقيدة ما أن تقف من الفقراء والمستحقين هذا الموقف
الآدمى ، دون أن تضع البرامج الكفيلة بالقضاء على الظاهرة أو الحد
منها ودون أن تنفخ فى المظلومين روح الحركة والثورة لاسترداد حقهم
من الظالمين والمغتصبين ؟

ان الجواب يجىء على أيدي عدد من الكتاب الاسلاميين آثروا أن يكتبوا عن بعض جوانب الموضوع ، ناقدين محللين ، وهم قلة على أية حال ، اذا ما قورنوا بمفكرى وكتاب المذاهب الأخرى عن المسألة نفسها .. ومن ثم فإن الطريق مازال مفتوحا يحتم علينا أن ننظر جميعا لمعالجة الموضوع على ضوء الأهمية الكبرى التى أوليت له فى العصر الحديث ، وإن نعتبر بحثه ومناقشته فرض عين علينا جميعا ، حتى ولو قادنا الى عشرات الأخطاء ، فانما الأعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى .

وحبذا لو تنشط فى فكرنا الاسلامى المعاصر حركة (بيليوغرافية) نقدية ازاء قطاعات هذا الفكر العديدة ، من أجل الاحاطة - قدرة الامكان - بمعطيات كل قطاع فى مصادره القديمة ومراجعة الحديثه . فيتولى أحدنا مثلا تنظيم عرض بيليوغرافى لكل ما كتب عن الجانب الاقتصادى فى الاسلام مذهباً ونظماً ، تصوراً وتشريعاً ، فى القديم والحديث ، وسواء كان هذا الذى كتب أخرج فى بحث مستقل أم نشر متداخلاً مع مواضع مختلفة ، وسواء قدم على شكل كتاب أم عمل موسوعى أم مقال فى نشرة دورية .. مع عرض موجز للمسائل الأساسية الهامة المتعلقة بأى من هذه الابحاث : المؤلف ، عصره ، ثقافته ، الخطوط العريضة للبحث ، موارده الأساسية ، تأثيراته ، حجمه ، محل النشر وزمنه ، مع دراسة نقدية مركزة عن (قيمة) البحث ، سلبيات وإيجابيات وعن المواقع التى يحتلها على خارطة الفكر الاقتصادى - الاجتماعى فى الاسلام .

ولا ريب أن محاولة استقصائية نقدية كهذه ستجىء بمثابة دليل علمى لكل من يسعى للبحث فى هذا الميدان . فهناك فى معطياتنا ، الفقهية القديمة تبرز أسماء مثل : ابن رشد ، ابن حزم ، الشاطبى ، الكاسانى ، أبو يوسف ، أبو عبيد بن سلام ، الماوردى ، الغزالى ، أبو آدم القرشى .. وغيرهم ، يقابلها عدد كبير من أسماء المعاصرين الذين أدلوا بدلوهم فى هذا الميدان ، فى بحث واحد أو عدد من الابحاث مثل : السباعى ، سيد قطب ، محمد الغزالى ، محمد باقر الصدر ، محمد العربى ، تقى الدين

النبهاني ، أبو الأعلى المودودي ، العشماوي ، عمر عودة الخطيب ، محمد
البهي ، محمد شوقي الفنجري ، ابراهيم الطحاوي ، فتحى عثمان ،
أبو السعود ، عيسى عبده .. وغيرهم .

ومن المستحسن ، بل من المحتم بطبيعة الحال أن يتولى كبر هذه
المهمة متخصصون في الموضوع نفسه ، أو في علم المكتبات الذى نضج
الى حد كبير فى العقدين الاخيرين .

وما يقال عن القطاع الاقتصادى - الاجتماعى ، يمكن أن يقال عن
أى قطاع آخر من القطاع الإسلامى الواسع ، الخصب ، المتشعب ، الدائم :
الآداب والفنون ، نظم الحكم والادارة ، النفس والاجتماع ، المنطق
والفلسفة .. الخ ولن ننسى أن تشير هنا الى البادرة الطيبة التى قدمها
الأخ الأديب (محمد الحسناوى) فى مجلة (حضارة الاسلام) عن
(المكتبة الأدبية الإسلامية) نرجو أن تعقبها محاولات أخرى ، فى عصر
ساد منطق (التنظيم) فيه كل صغيرة وكبيرة وامتد لكى يعمل فى كل ميدان .

(٤)

ان أية مقارنة نظرية بين الاسلام والماركسية تقودنا الى الحقيقة التالية:
انه بينما ينظر الاسلام الى قضية العدل نظرة شمولية ، تتجاوز نطاق العالم
الى الكون كله ، ويرى أن الظلم المنصب على الانسان لا يقتصر على حجب
حاجاته البيولوجية الأساسية فحسب ، بل يتجاوزها الى مظالم أخرى
أصعب وأعتى ، وأشد تعقيدا منها : حجب حريته ، وكبت تعبيره الذاتى
ووقف مطامحه ، وسحق تفرد ، وإخراجه عن موقعه الصحيح فى الخارطة
الكونية ، وأن المبادئ العادلة هى التى تستجيب لحاجات الناس جميعا
وليس لاحدها فحسب .. وبينما ينظر الاسلام الى (الانسان) كسيد حر
على الأرض مستخلف فيها لاعمارها وتطويرها بملىء ارادته ، والى الأرض
والطبيعة والعالم كأرضية مسخرة سننها ونواميسها وطاقاتها المذخورة للانسان
كى يحقق هدفه ذاك ، نجد الماركسية - كنتيجة لمنطلقها المادى الصرف
تحصر مدى (العدل) فى تنفيذ مطالب الانسان المادية فحسب ، وتغفل ،

بل تقف حرصاً منها على تنفيذ وحماية سمتها الطبقية ونزعتها الجماعية بمواجهة سائر المطالب الأخرى روحية وتفسسية وفكرية ووجدانية واجتماعية .. كما انها تجعل الطبيعة ، بحركتها الدينامية الأبدية القائمة على تحاور التقيضين ، هي السيد المطلق ، وليس الإنسان سوى (منفذ) غير حر ولا مريد لمشيئة هذا السيد .. وانه ، أيا كانت المرحلة الاجتماعية التي يمارس فيها علاقاته ، المرحلة المشاعية أم مرحلة الرق ، أم الاقطاع ، أم الرأسمالية ، أم الاشتراكية ، فانه انما يفعل ذلك بأمر من الطبيعة ووفق مقاييس صارمة من عبودية الانسان لسنن الطبيعة لا محيص له عنها أبداء .

وهذا الموقف المعاكس يمثل ولا ريب ، نزعة من أقسى النزعات الجبرية التي شهدتها التاريخ تقف ومساءة (العدل) على طرفي تقيض .. وان كانت التحليلات (التبريرية) الجديدة للماركسية تريد أن تبين ان هذه الجبرية المتطورة وفق حركة الطبيعة الجدلية هي التي تدفع الماركسيين الى مزيد من الايمان بفكرة التقدم والعمل الثوري الدائم للاسراع بالجدل الطبقي المحتوم الى غايته .. وهذا التبرير يمثل - ولا شك تناقضاً في صميم المفهوم الماركسي للعلاقة بين الانسان والعالم ، تلك العلاقة التي صدر عنها حكم ماركس : ان الطبيعة ، لا الانسان هي التي تغير وتبدل في وسائل الانتاج ، فظروفه ، فمؤسساته الحضارية الفوقية التي تنبثق عنه مشكلة به ومتلونة بلوانه .

وبينما يسعى الاسلام الى تأكيد وتعزيز وحماية المؤسسات الاجتماعية الأصلية كالأُسرة التي ترتبط بالتجربة الاجتماعية أشد الارتباط ، والتي أثبت التاريخ ضرورتها وصلاحياتها لنمو المجتمعات نموا سليماً .. نجد الماركسية تسعى الى تدميرها وتفكيكها والغائها فتدمر على المرأة بهذا أثويتها وحقوقها العاطفية والنفسية والاجتماعية المترتبة على تكوينها ذلك ، وتستل من الطفل كل أسباب تربيته الصحيحة ونموه الطبيعي السليم وتفقد الرجل أعز ما يطمح اليه من الاستقرار الى شريك في الحياة وسكن الى عطفه وحنانه ، ومن رغبة (سايكولوجية) متأصلة في تحدى

الغناء بانجاب ذرية مستقلة ، غير هجينة أو مختلطة تحمل اسمه وحده ..

وبينما يسعى الاسلام الى تأكيد مفاهيم العدل الموضوعى الذى لا يميل ولا يتحيز ولا ينحرف باتجاه عاطفة أو هوى أو مصلحة أو جماعة ما يرتبط بها الانسان المسئول ارتباطا عرقيا أو اجتماعيا أو مذهبيا « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله ، شهداء بالقسط ، ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى ، واتقوا الله ان الله خير بما تعملون » (١) .. « وأوفوا الكيل والميزان بالقسط لا نكلف نفسا الا وسعها ، واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى .. » (٢) « ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » (٣) « ومن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون » (٤) .

وبينما يلزم المسلمون برفض مبدأ « الغاية تبرر الوسطة » واعتماد القيم الأخلاقية والانسانية خلال حركتهم صوب أهدافهم (فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم » (٥) « فلا تتبعوا الهوى ان تعدلوا وان تلوأ أو تعرضوا فان الله كان بما تعملون خيرا » (٦) .. نجد الماركسية تلتزم عدلا نسبيا يميل مع الهوى ، ويقيس الأمور بمقياس طبقى محدود ، اذا جاز لنا أن نسمى ذلك عدلا وتضييع في غمار هذه النسبية المتغيرة ، والطبقية الضيقة ، صيحات المظلومين ومغتصبى الحقوق من كل جنس وقلة ولون .. كما نجد الماركسية تلتزم المبدأ الماكيافللى المعروف « الغاية تبرر الوسطة » وتعتمد أشد أساليب لا أخلاقية للوصول الى أهدافها .. ومن منا لم يسمع قول لينين المشهور « اكذب واكذب حتى يصدقك الناس » !! أو

(١) المائدة : ٨ .

(٢) الانعام ١٥٢ .

(٣) النساء ٥٨ .

(٤) الامراء ١٨١ .

(٥) الشورى ١٥ .

(٦) النساء ١٣٥ .

يشهد مذابحهم ومجازرهم كتكتيك حزبي مرحلي في صراعهم اللا أخلاقي
الطويل ؟

وبينما يسعى الاسلام لاثاحة المجال أمام الانسان للتعبير بحرية عن
أكبر قدر ممكن من طاقاته وامكانياته الخلاقة على مستوى الروح والمادة ،
الأمر الذي لا يزيد في سرعة الانجاز الحضاري فحسب ، بل يكسبه
تنوعا وابداعا على شتى المستويات ،^(٧) دون أن يعنى ذلك اهمال الاسلام
لمسألة (الوحدة) التي تجتمع عليها (الجماعة الاسلامية) في قيمها
الأساسية وعلاقاتها الاجتماعية العريضة وأهدافها المصيرية .. وكثيرة هي
التأكيدات التي صدرت عن مفكرين شرقيين وغربيين على أن الحضارة
التي ينشئها الاسلام هي حضارة (الوحدة والتنوع) حيث انه بدون هذا
التوازن والتكامل والانسجام بين القطبين لن يكون هنالك عدل بالمفهوم
الشامل للكلمة .. نجد الماركسية ترغم (الفرد) على أن يتشكل
وفق قالب الاجتماعي ، وان يحجر على طاقاته وامكانياته لكي
لا تتفجر الا على طريق (الطبقة الحاكمة) .. وان ينقلب في كثير من
الأحيان ، على سمته الذاتية ، وتكوينه النفسي ، وبصمات أصابعه ،
وأشواقه ومطامحه ما دامت هذه جميعا لا تتناغم مع متطلبات النوتة
الجماعية ذات اللحن الأبدي الدوري المتكرر والمسيرة الجماعية المتشابهة
الصماء التي تذكرنا بمجتمعات النمل والنحل التي لا تملك وراء (الانتاج
والنظام) أملا أو مطمعا أو هدفا بعيدا !! الأمر الذي يدفع عددا كبيرا
من ذوى الطاقات المبدعة والقدرات الخلاقة الى أن ينشقوا على هذا
المجتمع ، ويرفضوا الانتماء الى قيمه ومبادئه ، انشقاقا يمثل في عمليات
هروب مستمرة خارج حدود التجربة أو في الانتحار ..

وبينما يسعى الاسلام الى تأكيد (الوازع الذاتي) وحمايته وحضه
على العمل والخلق بالجزاءات الدنيوية والاخروية ، وفرض رقابة داخلية

(٧) انظر بحث (التعبير الذاتي والمجتمع الاسلامي) في كتاب : (في النقد الاسلامي
المعاصر) للمؤلف .

غير قسرية تنبع من أعماقه بفعل (الإيمان والتقوى) ولا تجبىء من (السلطة) الا في آخر الخطة ، الأمر الذى يجنبه الوقوع فى مآسى الاثرة والأناية والخيانة والاستغلال ، وكل ما ينتج من مساوىء أخلاقية تنعكس بالتالى على مدى الحضارة كله .. وبينما يدفع الاسلام انسانيته لتقديم أكبر قدر ممكن من (الاتفاق) فى انجازه بدافع (الاحسان) الأمر الذى يحمى المعطيات المختلفة من الغش والتزوير • نجد الماركسية - قبل أن تصطدم بعوائق الفطرة البشرية بعد محاولة تطبيقها - تسعى الى الغاء هذه النزعة المتأصلة فى الانسان ، كما يقرر علم النفس ، لأنها لا تنسجم ونظريتها القائلة بتساوى أبناء الطبقة الواحدة المطلق أمام حركة التاريخ . وهى من أجل أن تدفع هؤلاء الى (الانجاز) وتبعدهم عن ممارسة الاخلاقيات السالبة ، تستخدم معهم أقصى أنواع القسر الخارجى والرقابه المباشرة وليس كما يقال من أن تحقق المجتمع الشيوعى سيؤدى بالضرورة الى زوال كل الاخلاق السالبة التى ولدتها عهود البرجوازية من غش وسرقة وتزوير ورشوة .. الخ بدليل ما يحدث فى البلدان الشيوعية .. من قبول واسع النطاق للرشوة .. ومن سرقات تكبر وتصغر حيثما أمن السارق رقابة السلطة ، ومن متاجرة واستخدام للمواد المحرمة قانونا ، كما حدث أخيرا ، وعلى نطاق واسع فى احدى جمهوريات الاتحاد السوفييتى !!

وبينما يمد الاسلام نطاق الجزاء تجاه السعى البشرى الى يوم الحساب العادل الدقيق حيث لا يظلم الناس أعمالهم ، ولا يغبنون سعيهم ، وحيث يرى ويوزن كل جهد وكل نشاط ، صغيرا كان أم كبيرا ، وحيث لا يفلت من قبضة الحق مجرم أو طاغ أو ظالم تمكن من التخفى والفرار من العقاب فى الأرض .. أو نفد عمره وهو فى مركز القوة والجاه والسلطان ، فلم يستطع مضطهد أو مظلوم أن يمس يده أو لسانه !! الأمر الذى يلقي فى أعماق كل انسان بقدر من الاطمئنان والاحساس البعيد بالعدل الشامل الذى ان أفلت من موازينه أحد فى الأرض ، وما أكثر الذين يفلتون (والا فأين العقاب الأرضى الذى نال ستالين وقد ساق

الى المقصلة مئات بل ألوف من زهرة مواطنيه ؟) فانهم سوف يرتطمون بأعمالهم يوم الحساب ، ولن يكون هنالك فرار أو خلاص ..

بينما يؤكد الاسلام هذا ، نجد الماركسية ، بنفها يوم الحساب ، تقصر جزاء الانسان على الأرض وما أكثر ما يضيع هذا الجزاء ، وما أكثر ما يذهب الى غير أصحابه الحقيقيين وتحجبه يد تنطلق من مركز القوة لعزل الجزاء عن ألوف الناس المخلصين ، مبررة بألف أسلوب ، ليس أقلها رواج ادعاء تأمرهم على الحزب والدولة !!

وبينما يمد الاسلام نطاق ثورته الى كل المساحات التي يمارس فيها الظلم والخطأ والطغيان في الحياة البشرية ، أيا كان شكله ماديا أم روحيا ، اجتماعيا أم أخلاقيا ، ظاهرا أم باطنا ويجاهد - بشكل دائم - وكل سلطة جائرة واردة شاذة طاغية تسعى الى أن تجبر الناس على اعتناق مالا يوقنون به ، والتزام مالا يريدونه ، وترغمهم على تغيير مواقفهم ومواقفهم الصحيحة المناسبة في خارطة العالم ، الى مواقف ومواقف قسرية ، منحرفة .. يجاهدها من أجل منح حرية الاعتقاد للانسان ، واثاحة المجال أمامه لاختيار الموقع الصحيح الذي ينسجم وطاقاته وقدراته وحصيلة مكوناته البيئية والوراثية .

وبينما يتسع مفهوم (الجهاد) ويمتد الى كل المستويات الفكرية والنفسية والجسدية لكي يعطى تطلعات الانسان في الكون تغطية دقيقة كاملة ومسئولة ، ويعتمد قدرا من المرونة تجعله لا يتجاوز (الكلمة) و (الجدل) و (الاقناع الحر) لكي يتحول الى القوة ويرفع السلاح ويستبيح الدم الا في اللحظة التي تصده فيها السلطات والزعامات والقيادات الجاهلية عن المضي في طريقه الى قلب الانسان وعقله وضميره .

نجد الماركسية تحصر نطاق الثورة على المستوى الطبقي وتسفك الدماء لمبررات مادية صرفة وتقطع أعناق الناس لأسباب (جزئية) تقوم على مجرد التفاوت في مقدار ما يملكه الانسان من مال ، أو وجهة النظر التي يعتنقها .. وهي خلال ذلك كله ترى أنها غير حرة في عمليات القتل

هذه ، انما هي مأمورة بمنطق حركة التاريخ الجدلية السائرة دوما الى
الامام ، وهى خلال ذلك لا توسع نطاق نظرتها لكى تشمل الانسان كله :
جسدا وفكرا وعاطفة وروحا ووجدانا ، وتغطى طبيعة موقفه فى الكون
كانسان يختلف فى تركيبه وممارساته عن سائر الخلائق ، وفى مطامحه
التي تتجاوز حدود الطعام والشراب الى آفاق بعيدة جدية بمكائته فى
هذا العالم .

وبينما نجد الاسلام يسعى الى تحرير الانسان وجدانيا ومن أعماق
أعماقه وينتزع كل بذور الخوف والقلق والخضوع من قلبه ، ويجعله
يرفع رأسه باعتزاز ويرفض الانحناء والتقرب لأية سلطة فى الأرض ،
فلا يخضع الا لله ولا يعبد الا الله ، الأمر الذى يمنحه احساسا ثوريا أصيلا
ويدفعه دفعا وهو يحمل شعار (لا اله الا الله) الى التحرك لمجاهدة كل
القوى التي تقف بمواجهة (الحق) الذى ينتمى اليه دون ما رغب
أو رهب ..

وبينما نجد السلطة الاسلامية (الحق) ترفض ، ابتداء أى تمييز عن
الجماهير وتستأصل - من الأعماق - أية خاطرة أو ايماءة بتفوقهم عليهم ،
وتجاهد أية وسوسة بالاستعلاء وبالتالي دفع الناس الى أن يتخذوا
المواقع السفلى ولا ينظرون الى زعاماتهم الا نظرة الاعجاب الوثنى أو
الارهاب .. فأبو بكر رضى الله عنه يعلن فى خطبته (.. أيها الناس ،
انى قد وليت عليكم ولست بخيركم ..) وعمر ابن الخطاب رضى الله
عنه (يعزل خالد بن الوليد (رضى الله عنه) خوفا من (افتتان) الناس
به !! ذلك الافتتان الذى يبدأ هينا ميسورا ثم يتطور ويتضخم حتى
يقف بمواجهة عقيدة التوحيد الخالصة فى الاسلام كنقيض لها ... ويعلن
عمر - يوما عن اجتماع فى مسجد المدينة ، فيصعد المنبر ، قبالة جماهير
المسلمين ويقول (لقد رأيتنى من قبل ، أرعى لخالات لى من بنى مخزوم ،
وأستعذب لهن الماء ، فيقبضننى القبضة من التمر والزبيب ...) ثم
ينزل الخليفة ، فيسأله ابن عوف : ماذا أردت بهذا يا أمير المؤمنين ؟
فيجيبه : (ويلك يا ابن عوف) خلوت الى نفسى فقالت لى : أنت أمير المؤمنين

وليس بينك وبين الله أحد ، فمن ذا أحسن منك ؟ فأردت ان أعرفها
قدرها ١١) .

وغيرها عشرات ، ومئات من مواقف الرفض الصارم لكل ما من
شأنه ان يحدث تمييزا بين المسؤولين والجماهير على أى مستوى
كان . . . وكان الرسول صلى الله عليه وسلم قد قال - لرجل ناداه :
(ياسيدنا وابن سيدنا) : (لا يستهوينكم الشيطان ، أنا محمد بن
عبد الله ، عبد الله ورسوله ، والله ما أحب أن ترفعونى فوق منزلتى) .
وقال وقد رأى رجلا يرتعد أمامه : (هون عليك ، فانى لست ملكا ، انما
أنا ابن امرأة كانت تأكل القديد) ١١

هذا بينما تتحول الماركسية بأتباعها ، أكثر فأكثر ، صوب نوع
خطير من التعبد الوثنى والتخوف الذى يشل حرية الانسان وقدرته على
الحركة والابداع ، ازاء مؤسسات الدولة والقيادات الحزبية ، وازاء
(الزعيم) الذى يبلغ من اعجاب الناس العاديين فى المجتمعات الاشتراكية
به ، وتخوفهم من سلطاته الهائلة الظاهرة والخفية ، ويده الباطشة التى
تصل كل من يلوك كلمة أو يمارس همسة ضده ، بما يمتلك من أجهزة
بوليسية رهيبة لم يشهد لها التاريخ مثيلا فى تنظيمها ودقتها وسريتها
وامتدادها وآلاتها المخيفة وأساليبها فى الكشف عن المعارضين ، وفى
التوغل الى أعماق سرائرهم لدفعهم الى عرضها بكل دقائقها ومنحنياتها
أمام المحققين . . . وبما تمارسه أجهزة الاعلام من مبالغة وتمجيد وتهويل .
يلعب هذا كله بالناس العاديين وبالجماهير عامة الى حالة من التعبد
والتقديس لزعمائهم تفوق فى خطورتها كل تجارب الوثنيات القديمة
والكهانات الجائرة والسلطات القيصرية والكسروية الظالمة المنقرضة
(كما حدث ويحدث فى تجارب الستالينية والماوية) ، الأمر الذى يقتل فى
أعماق الانسان الشيوعى كل احساس ثورى حقيقى ، ويشترع من نفسه
آخر أسلحته الانسانية فى الرفض والمعارضة والتصدى ، كما دفع زعماء
الاتحاد السوفييتى ، فى صراعهم مع الصين ، الى اتهام ماوتسى توتغ
بالبرجوازية والترفع على الجماهير ، ردا على اتهامه اياهم بالامبريالية ١١

وليست هذه المواقف الماركسية جميعا من العدل ، بمفهومه الشامل ، في شيء . . فليس من العدل أن تقلص دوافع الانسان وحاجاته ونوازعه ومناشطه الى حدها الأدنى الذي يستوى فيه مع الحيوان ، متمثلة بالطعام والكساء والجنس ، وتبقى الحاجات الأخرى مضطهدة مراقبة ، أو غير مشبعة على الأقل . . وليس من العدل أن يحجر على حرية الانسان وحركته الذاتية باعتبار أن هذا خروج على سنن الطبيعة القائلة بالتساوى المطلق أمام حركة التاريخ . . وليس من العدل اذلال الانسان وذلك باقناعه جدليا بأن علاقته بالطبيعة ليست علاقة حرية وفعل اختياري وانما علاقة خضوع واندماج وتقبل . . وليس من العدل أن تكبت طاقات الانسان الخلاقة وتفسر على أن تتشكل وفق ما يراد لها لا ماتريده هي . . وليس من العدل أن يدمر على الناس وازعهم الذاتي بحرمانهم من أى جزء مناسب يكافئ معطيات هذا الوازع في منحنياته المختلفة . . وليس من العدل أن يحكم على العائلة كمؤسسة اجتماعية أصيلة بأنها مظهر عارض من مظاهر وانعكاسات البرجوازية البائدة ، وانها يجب أن تزول ، وبذلك يلحق بأطراف هذه المؤسسة : الرجل والمرأة والطفل ، خسائر فادحة لم يشهد تاريخ الاجتماع لها مثيلا . . وليس من العدل أن يحدد الجزء بفرصة الحياة الدنيا القصيرة المحدودة ، ذلك الجزء الذي قد يموت أصحابه الحقيقيون ، ويأكلهم الدود ، قبل أن يثبت حقهم النهائي فيما كانوا يستحقونه من جزء حرموه حتى في أشد الدول عدلا ومساواة . . وليس من العدل أن تزيّف مقاييس العدل الموضوعى وتتحول الى معايير نسبية تميل مع الهوى والمصلحة ، أو ان يعتمد أسلوب لا تقره الأخلاقية البشرية وبداهاتها الأساسية في ميادين العمل المختلفة . . وليس من العدل أن تضيق دائرة (الثورة) وتضغط لكى توجه توجيهها طبقيا فحسب ، لا يتجاوز نطاق الحاجات الأساسية المادية للانسان ، بينما هناك عشرات من الحاجات الأخرى تنتظر من يثور من أجلها ويمنحها حقها المشروع . . كما أنه ليس من العدل أن تمارس - بسبب الرعب والقسر والبوليسية -

أنواع أخطر من التعبد الوثني الذي يحول زعماء (الاشتراكيات) انى
آلهة فى الأرض، ويمسخ جماهير الناس الى قطعان من العبيد فيما يمكن أن
نطلق عليه : الرق الجماعى الجديد !!

فكل المواقف (النقيضة) التى يققها الاسلام - اذن - من هذه
المسائل الأساسية فى العلاقات بين الانسان والمجتمع والسلطة والطبيعة
والتاريخ ، انما هى (المواقف) التى تنسجم والمفهوم الشامل (للعدل) ،
لأنها تضع الانسان فى موضعه الطبيعى ، وتقدره حق قدره بأن تمنحه - مع
المساواة - (الحرية) التى بدونها لن يكون انسانا !!

(٦)

ولكن هل يكون الاسلام ، بتغطيته الشاملة للعدل ، قد أهمل - أو
انه لم يول اهتماما كافيا على الأقل - لمسألة العدل فى اطارها الاقتصادى ؟
وهل من المحتوم ، اذا ما التزم مذهب ما جانبا من جوانب الحياة البشرية
وصب كل جهوده عليها أن يغفل أو يهمل الجوانب الأخرى ؟ هل من
الضرورى أن يترك الاسلام المسألة الاجتماعية فى اطارها الاقتصادى
(للظروف) تتكفل بحلها وتشكيلها ، مادام قد منح البشرية هذا القدر
من العدل بمفهومه الكونى الشامل ؟ تماما كما كان على الماركسية أن
تضحي بجوانب العدل الشاملة ، بما فيها (الحرية) وموقف الانسان
المستول فى الكون ، مادامت قد حققت المساواة شبه التامة فى عالم العلاقات
الاجتماعية - الاقتصادية ؟

الجواب : كلا !! . ليس هذا الخل والجنوح فى (الموقف) بالأمر
المحتوم . ومن أين تجيىء هذه الحتمية بالنسبة لدين لا يؤمن بالاحتميات ؟
ان الاسلام وقد برمج للعدل فى آفاقه الشاملة رسم فى الوقت نفسه
خطته ومشاريعه لتنفيذ وحماية الجانب الأهم والألصق بالحياة اليومية
من العدل ، ذلك هو العدل الاجتماعى فى مرتكزيه الأساسيين : الكفاية
وتكافؤ الفرص . ونحن نستطيع أن نحظى بحشد كبير من الآراء والنصوص
والقيم والمواقف التى طرحها القرآن والسنة واجتهادات الصحابة والتابعين

ومن تلامهم من الفقهاء والمفكرين ، أو التي شهد التاريخ الاسلامى نماذج ووقائع منها لم تجيء جزافا ، ولا يمكن لباحث أن يجردها من دلالاتها الحقيقية . . ان هذه النصوص و (المواقف) ، نظرية وتاريخية ، يمكن ، بمجرد عرضها وفق نسق معين أن تجيبنا على هذا السؤال وان تقدم لنا الكثير من القيم والدلالات والقناعات فى مسألة تعد اليوم فى طليعة المسائل الفكرية والحيوية .

(٧)

ان اقتصار هذا البحث على الجانب (الجماعى) فى الاسلام ، وعدم الاشارة الا عرضا الى (المسألة الفردية) و (حق الفرد فى التملك) كجزء أساسى من حقوقه كإنسان ، لا يعنى أبدا رفض هذا (الحق) أو إنكاره أو تضعيفه على أقل تقدير ، ولن يملك أحد - كائنا من كان - ان يمارس هذا التزييف ازاء مبادئ الاسلام الذى أكد حقوق الفرد وعلى رأسها (حق التملك) الذى هو حق أساسى أصيل يكاد يصل حد القدسية ، لأنه - كما هو بديهى نفسيا واجتماعيا وتاريخيا - امتداد لشيء أصيل فى الانسان ذاته ، لفطرته المقدسة ومن منا لم يسمع حديث الرسول صلى الله عليه وسلم (. . ومن مات دون ماله فهو شهيد) ؟ وحديثه (لا يحل لامرئ من أخيه الا ما أعطاه عن طيب نفس منه) ؟

ان انتهاك مال الآخرين ، بدون وجه حق ، هو مواجهة لكرامة الانسان ، وانتهاك لأحد حقوقه الأساسية الثابتة . وكما أن الجائع - فى الاسلام - له ان يقاتل الذين حرموه الطعام فان قتل هو قتل شهيدا وان أطيح بمجوعه ذهب الأخير الى لعنة الله ، كما يقول بن حزم فانه - بالمقابل - من دافع - بالحق - عن ماله (الحلال) ومات دونه مات شهيدا ، فان أطيح بالذى يحاول اغتصاب حقه المشروع ذهب - بالضرورة - الى لعنة الله !!

تلك هى المعادلة الرياضية الأبدية فى الاسلام ، انه فى كل موقفه يحدث هذا التوازن المتفرد العجيب الذى لا يميل يميناً ولا يساراً والذى

يقف دائما في نقطة (الوسط) .. هذه النقطة العادلة ، الايجابية ، التي حدثنا عنها القرآن الكريم وهو يصدر حكمه النهائي على دور المسلمين في العالم (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) .

والاسلام في هذه المسألة ، يتخذ ذات الموقف بين (الأنا) و (الآخرين) وهذه هي السمة الحاسمة التي تجعل المسألة الاجتماعية في الاسلام تبعد كلية عن أن تكون رأسمالية أو مشاعية وإذا كنا في هذا البحث نتحدث عن رفضه القاطع للموقف الأول (الموقف الرأسمالي) فإنا لابد وان نشير ، من أجل ألا يثور أي التباس الى رفضه الحاسم للموقف الثاني الذي يلغى حق الملكية فيما يلغيه من ابعاد الذات البشرية المتفردة ، ويدمج الأفراد جميعا ، على تفايرهم وتمايزهم في وحدة قسرية صماء .

لقد تبين بالنسبة للمسألة الاجتماعية التي نعالجها بالمقاييس العملية التجريبية وبالأدلة التاريخية المتزايدة، فشل هذا الموقف وتراجع أكثر فأكثر صوب اقرار حق الفرد في التملك ، ذلك الذي ينبثق عن وازع متأصل في نفسه تأصل الشعيرات والشرابين وانه بدون منح هذا الحق ، فإن هذا الوازع سيرد على (الفعل الخاطيء) بفعل معاكس خاطيء هو الآخر فيضرب في سورة من الغضب الباطني عن التفجر والعطاء والابداع .

ذلك هو موقف الاسلام من مسألة التملك والوازع الذاتي في اتجاهه العمقى (العمودى) المتوغل في نفس كل انسان . وأما الاتجاه الأفقى للمسألة والذي يقوم على (ضرورة) التفاوت (النسبى) في مقدار التملك كما ونوعا فانه ينبثق - هو الآخر - عن قاعدتين أساسيتين : أولهما الخلاف المحتوم والتمايز الذاتى وتباين الطاقات بين انسان وآخر كنتيجة للمؤثرات البيئية والوراثية المتغيرة المتنوعة ، ومن ثم كان بعض الناس أكثر مقدرة على (الكسب) من الآخرين (مع ملاحظة أن الاسلام يرفض ابتداء اعتماد الأساليب غير المشروعة في عملية الكسب ، والتي تتعارض مع مبدئه الأساسى في تكافؤ الفرص والكسب الحلال) . وثانية

القاعدتين لهذا الامتداد الأفقى للمسألة ، يبدو وبوضوح فى الآية القرآنية « نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا » (٨) وهى قاعدة اجتماعية تقوم على تدرج الناس وفق سلم اجتماعى يتيح لهم التوصل فى فاعليتهم الى حالة التعاون والتكامل والابداع . وهذه القاعدة - كأية قضية فى واقع العلاقات البشرية - يمكن أن تكون سلاحا ذا حدين يبرز حده السالب فى تحول هذا التدرج الاجتماعى من حالته الايجابية المرنة القائمة على التعاون والتكامل والابداع الى حالة من التنافر والتخصم والصراع والتحاقد بسبب تحول التدرج تحولا نوعيا وكميا يقود الى الطبقية المقيتة التى لا تقتصر مقاييسها على ميادين المال والاقتصاد وانما تتعدها الى كل المواضع الاجتماعية ، فترفع الى مرتبة النبل والشرف والسلطة أولئك الذين يملكون ، وتنزل بالذين لا يملكون الى أدنى المراتب الاجتماعية فتحرمهم وتستغلهم ، وتحجب عنهم حقهم المشروع فى التعبير عن قدراتهم وفق مبدأ تكافؤ الفرص . وهذه الحالة هى التى يرفضها الاسلام جذريا ، مما هو مدار بحثنا هذا ، وهى التى تحذر منها ، بشكل غير مباشر ، الآية الكريمة « وهو الذى جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ، ليلوكم فيما أتاكم » (٩) .

وهذه الحالة تقابل ، فيما يتمخض عنها من مساوئ ، حالة المساواة القسرية المطلقة القائمة - هى الأخرى - على (حجب) الحق المشروع فى التعبير عن الطاقات البشرية ومكافأة الابداع المتأتى عنها بما يوازى حجمه كما ونوعا . كما تقوم على تدمير مبدأ تكافؤ الفرص . ومن ثم نجد نفسنا مرة أخرى ، ازاء خطأ يمارس بحق الانسان ، فردا وجماعة ، فى منهاجى التعامل الرأسمالى والشيوعى على السواء ، ونجد أنفسنا مرة أخرى - كذلك - أمام (وسطية) الموقف الاسلامى وتعامله العادل مع (المسألة) الاجتماعية !!

(٨) الزخرف ٣٢ .

(٩) الانعام ١٦٥ .

تبقى بعد ذلك ، المسألة الاجتماعية في الاسلام ، في امتدادها التاريخي والفقهى اللذين يلتقيان حيناً لكي يخطط وينفذ على ضوء القرآن والسنة كما حدث في عصر الراشدين وفي محاولتي عمر بن عبد العزيز ونور الدين محمود الانقلاية ، وفي فترات أخرى عديدة ويفترقان أحياناً لكي ينمو الفقه ويتطور في اطرار نظرية تلتزم حدود القرآن والسنة ومواقف الصحابة والتابعين ، اطرار قدمت لتاريخ التشريع البشرى والمذاهب الاقتصادية ، حصيلة ضخمة من الآراء والاجتهادات والنظم النظرية ... بينما يأخذ الواقع التاريخي مجرى آخر يقرب من مفاهيم الاسلام الاجتماعية حيناً ويبعد أحياناً ، ويشذ ويصطدم ويأخذ موقفاً عكسياً في أحيان ثالثة !!

وهذه المسألة ، في جوانبها تلك ، في أمس الحاجة الى أبحاث علمية رصينة ، تعتمد منهجاً موضوعياً يصل الى الحقائق المجردة بأكبر قدر من الصدق والأمانة ، في عصر طغت فيه الأكاذيب باسم العلم ، والمنهجية ، وراحت موجة أصحاب التفسير المادى للتاريخ ، بعد تضائل حدة الموجات الاستشراقية الصليبية الأولى ، تطلع على الناس بركام من الابحاث والمؤلفات تريد أن تفسر فيها تاريخنا كله ، وبضمنه المسألة الاجتماعية ، على أن تخضع لمخططاتها (القبلية) ولمناهجها المفصل سلفاً على يدى ماركس وانكلز ، فتقبل من وقائع هذا التاريخ ومعطياته ما ينسجم مع المقياس المادى ، وترفض وتزيف وتزور كل ما يند وينأى عن هذا المقياس ، وهو أسلوب يمارس في انتقائه اللاموضوعى وفي تزييفه وتجويره ، منهاجا خاطئاً أشد في بعده عن روح العلم ومسئولية البحث الجاد من أكثر المناهج الاستشراقية كراهية للاسلام وحقداً على تاريخه ومما يزيد الأمر سوءاً أن يشكى عدد من صغار الباحثين والاكاديميين الجدد ، من الذين لا يملكون وعياً تاريخياً أصيلاً ، ولا نفساً طويلاً في البحث ، على النظرية المادية في تفسير التاريخ ويسعون الى تغطية عجزهم بأجراء مطابقات ساذجة ومضحكة بين بعض العينات المختارة من تاريخنا وبين جانب ما من

جوانب التفسير المادى للتاريخ ، فيقودهم هذا الى نتائج خاطئة وأحكام
جائرة ما أنزل الله بها من سلطان !!

ان احدى المنطلقات الأساسية لمعالجة المسألة الاجتماعية فى الاسلام
هو أن تفرق بأمانة وعلمية ، بين مراحل من تاريخنا نفذت فيها قيم الاسلام
وبرامجه ، بما فيها تلك التى تتعلق بالمسألة التى بين أيدينا ، وبين مراحل
أخرى عوملت فيها الوقائع الجارية والتجارب اليومية بمبادئ وقيم ،
وبرامج ومواقف ، تبعد بدرجة أو بأخرى عن روح الاسلام وبداهات موقفه
بل انها تطرفت فى أحيان كثيرة ، فاعتمدت أساليب وممارسات وقفت من
الاسلام وبرامجه موقفا متضادا فى أساسه .

و فرق كبير حاسم بين خليفة أو أمير أموى أو عباسى ، تطربه أبيات
من الشعر قيلت فى مديحه ، كذبا وتملقا ورياء ، فيقول مشيرا لصاحبها :
أعطوه ألفى دينار . . والناس فى الخارج يتضورون جوعا . . وبين خليفة
كعمر بن عبد العزيز — على سبيل المثال — وهو يقفل الأبواب بوجوه
الشعراء المرتزقة ويعكف مع كبار موظفيه وفقهائه لدراسة أنجح الأساليب
فى تنفيذ الضمان الاجتماعى وفى إيصال الحقوق الى أصحابها أيا كانوا . .
فى اشباع الجائعين ومطاردة ظاهرة الفقر والحرمان فى كل مكان . . فرق
بين أن تسرق مائة أو مائتين من أموال الأمة لكى تمنح لقائد أو جندى
يتفوق بمنطق القوة على خصوم الخلافة الثائرين وبين أن تعطى الدولة
من مالها هذه المائة أو المائتين لكل من يقطع المسافات الطوال من المواطنين
لكى يجيىء الى قاعدة الخلافة ويقول كلمة حق أو يرفع مظلمة . . فرق
بين أن يلبس الخليفة أو الأمير الخز والديباج والعمائم المطعمة بالذهب
والاخفاف المنقوشة بأسلاك الفضة ، وتفرش أمامه فى ليالى المتعة والغناء ،
ألوان من أطعمة وأشربة ، تند حتى القواميس عن استيعاب مسمياتها ،
والناس فى الخارج لا يجدون ما يلبسون ولا يعثرون على ما يأكلون . .
وبين خليفة يلبس قميصا مرقعا بأربعة دراهم أو خمسة ، ويتضور وأهلوه
جوعا ، من أجل أن تلبس وتشبع جماهير أمته . . فرق بين من يأكل طعام

الإمارة يطعم الناس الخل والزيت وبين من يأكل الخل والزيت ويطعم
الناس طعام الإمارة !!

ولو شئنا أن نعدد المواقف المتضادة المتباينة في تاريخنا لعجزنا عن
الاستقصاء (١٠) . . . وحرام على باحث جاد ، أن يمزج هذا بذاك لكي يطلع
على الناس بجديد يقول فيه أن تاريخ المسألة الاجتماعية في الإسلام
لا يعدو أن يكون سلطة (برجوازية) تستغل وجماهير (كادحة)
تستغل !!

المهم أن المسألة الاجتماعية في الإسلام ، بعد عصر الرسول صلى الله
عليه وسلم في أمس الحاجة الى مزيد من الدراسات — هي الأخرى —
سواء في امتدادها التاريخي الواقعي أم النظرى الفقهي ، وهي مساحة
مازالت بكرا في أبحاثنا ، وإذا كان الكثيرون قد تناولوها بروح استشراقية
صليبية ، أم ماركسية مادية ، ومارسوا ازاءها التزوير والتحريف ، فانها
مازالت تنتظر الأيدي (العلمية) (الأمنية) لكي تدلى بدلوها فيها .
والأفهل درست لحد الآن ، دراسة اسلامية أصيلة ، حركات اجتماعية
كثورات الزنج والزط والقرامطة على سبيل المثال ؟ أو حللت المواقف
الاجتماعية للسلطات الاسلامية في تاريخنا تحليلا يضع — من زاوية
اسلامية منهجية أصيلة — النقاط على الحروف ، ويبين كم هو خطير
ارتباط الترف والغنى ببعض هذه السلطات ، ومسيره بها صوب التحلل
والدمار . . . اللهم إلا ما فعله ابن خلدون في مقدمته الشهيرة بعلاجه المسألة
الأخيرة وفق مقاييس اسلامية في كثير من الأحيان ؟

ان تاريخا اجتماعيا تبرز فيه مواقف وتعلن كلمات كهذه التي قالها
عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) « ما من رجل الا وله في هذا المال

(١٠) انظر على سبيل المثال كتاب (ملامح الانقلاب الاسلامي في خلافة عمر بن عبد العزيز)

حق ، الرجل وحاجته .. والرجل وبلاؤه » « انى حريص على ألا أدع
حاجة الا سددها ، ما اتسع بعضنا لبعض ، فاذا عجزنا تأسينا فى عيشنا
حتى نستوى فى الكفاف » « لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لأخذت
فضول الأغنياء فرددتها على الفقراء » .. وهذه التى قالها على (رضى الله
عنه) « ان الله فرض على الأغنياء فى أموالهم بقدر ما يكفى فقراءهم ،
فان جاعوا أو عروا وجهدوا فبمنع الأغنياء » ..

ان تاريخا اجتماعيا كهذا لهو بأمس الحاجة الى أبحاث أصيلة
تستلهم روح هذا التاريخ وخطوطه العريضة .. وما كانت دراستى عن
عمر بن عبد العزيز الا محاولة أولية فى هذا الميدان الفسيح ضمن عشرات
المحاولات التى قام بها غيرى ، تحتل - كرفيقاتها - الخطأ والصواب ..
فليس الا عند ماركس وتلامذته جهدا علميا خالصا وتنبؤات مستقبلية
لا يأتيا الباطل من بين يديها ولا من خلفها !!

منطق الإدارة في ثقافة الإسلام

« دراسة مقارنة »

عبد الفتاح رءوف الجلالى

حينما يقال « منطق الإدارة Logic of management » ، إنما يقصد من ذلك أن لفظ « الإدارة » قد أصبح له كيان في منطق العلم^(١) ، فالمعنى يوحى بأن المقصود من ذلك هو « منطق علم الإدارة » ، ذلك أنه من المسلم به أن المنطق في أبسط صورة توضيحية له أن هو الا « تحليل لمفاهيم العلم وطرائقه تحليليا يبرز صورها »^(٢) .

(١) يرجع للاستزادة في معرفة المقصود بمنطق الإدارة في مجال البحوث الإدارية ، الى بحث الاستاذين فردريك هاربسون « Frederick Harbison » و « شارلز مايرز Charles Myers » عن منطق التنمية الإدارية - بحث مقارن بين الدول .
(The Logic of Management, a Comparison among Countries.)
وذلك في كتابهما الذى أصدرته مكتبة (Mc Grew Hill in. C.) فى عام ١٩٥٩ بالولايات المتحدة الأمريكية وعنوانه « الإدارة فى عالم الصناعة »
Management in Industrial Countries.

ص ١١٧ - ١٣٣ .

(٢) الاستاذ الدكتور زكى نجيب محمود ، يرجع الى تصديره لكتاب عالم المنطق التجريبي « جون ديوى » عن « المنطق - نظرية البحث » الذى ترجمه له وأصدرته دار المعارف بمصر ١٩٦٠ ، تصديره للكتاب ص ١١ .

فالقضية هنا التي نحاول اذن أن نعرضها هي كيف فكر علماء المسلمين في مشاكل الادارة؟؟ ومن أين نبع تفكيرهم؟؟ وما هي القضايا التي شغلتهم في مجالها؟ وأين وأيان وجدوا حلولها؟؟ وكيف تكونت فلسفتهم الحققة في الحياة العامة، التي أملوا أن يديروا أمورها على أسس علمية تهديهم الى الصواب والعدل؟؟ وما هي طرائقهم في البحث لاستخلاص الحقائق الادارية؟؟ وهل لازالت بحوثهم صالحة لتحدى مشاكل الادارة المعاصرة؟؟ وهل من الممكن تنميتها في اطار العلوم الحديثة التي يكشف عنها يوما بعد يوم؟؟ واذا ثبت أهمية بحوث العلماء الأوائل لتحدى مشاكل العصر المعاصر، واذا كان تنمية هذه البحوث واثرائها أمرا ممكنا في اطار العلوم الحديثة فلماذا أخطأ علماء الادارة — بما فيهم العلماء العرب — اعطاء العلم الاسلامي في الادارة ومنطقه المكانة اللائقة في مؤلفاتهم؟؟ وأين اذن وضع علماء الادارة المسلمين القدامى بين الرواد الأوائل لهذا العلم، ولماذا غاب عن المؤلفات الادارية الاشارة الى جهود الجداث أيضا من فقهاء المسلمين الذين اعتنوا بدراسة القضايا الادارية؟؟ أسئلة حائرة، وعلى منوالها الكثير، تكشف نفسها لنور العلم، لعلها تجد في قبسه نور الحقيقة.

وحينما يتكلم أهل الغرب عن « منطق الادارة » يقطعون بأن منطقها حديث التكوين، لأن فكرها من نتاج القرن العشرين (١) Management thought is the product of the twentieth century

وأنهم أول من نقلوا ألفاظها من « قاموس العلم » (٢)، وان هذا العلم تنحصر أبواته المنطقية في اثنين من « قاموس التدوين » أي « قاموس اللغة » الى « قاموس التشريع » أي

(1) John F. Mee, Future management Philosophy, A Synthesis (See, S. Benjamin Prasad, Management in International Perspective, 1967, Appleton Century Crofts, N.y., p.p. 37-44.

(٢). يرى علماء الاجتماع أن الكلمة، حينما تبرزها قواميس لغة، إنما ذلك يكون بقصد تدوينها لتوضيح معناها في لغة القوم المتحدثين بها، أما اذا تعلقها قواميس العام فدرجت بها، فانه يصبح لهذه الكلمة معنى محدد لا يجوز استخدامها في غيره، لأن هذه القواميس ان هي الا قواميس للتشريع « الأستاذ الدكتور مصطفى سويف — الأسس النفسية للتكامل الاجتماعي — القاهرة ١٩٥٤ ص ٣٥١ » .

العلماء ، أحدهما أمريكي وهو فردريك تايلور Fredrick W. Taylor^(١) والآخر فرنسي وهو « هنري فايول » Henri Fayol^(٢) ، فكلهما تنازعا في فكر الادارة أبوة علمها ، وان كانت كفة الفرنسي بدأت ترجح في هذه الأيام حتى ليكاد ينفرد - على حد قول الاستاذين كوتنز وأودونيل « Koontz 'Donnell, » ، استاذي الادارة بجامعة كاليفورنيا - بهذه الأبوة^(٣) .

وعن الغرب ملئت الكتب العربية التي تتكلم عن الادارة - عادة وخاصة - بهذه الآراء ، حتى وصلت عند بعض علمائنا الناطقين بالضاد الى حد العقيدة التي تدحض كل رأى مخالف لها ، وهذا وحده كان كافيا الى اقامة حاجز كثيف منيع بين علم الادارة وثقافة الاسلام ، لأن الاصرار على أن أفكار الادارة لم تبرز الى ساحة العلم الا في القرن العشرين ، وأن منبتها كان على الأرض الأوروبية الأمريكية - وكأنه لم يكن هناك قوم مدارون ويديرون الا على هذه الأرض - من شأنه أن يباعد بين الفكر الاسلامي وبحوث الادارة ويصادر عليه .

ومرد ذلك أن الفكر الاسلامي فكر متصل ، من أراد أن يبحث

(١) اقرأ كتابه الذي منح عليه من العلماء لقب « أب الادارة العلمية »
«Father of Scientific Management»

والذي كتبه في عام ١٩١١ تحت عنوان « مبادئ الادارة العلمية »
«The principles of Sientific Management»
«Harper Brothers» وقد نشرته دار هاربر اخوان

(٢) اقرأ كتابه الذي كتبه بالفرنسية ومنح عنه أيضا لقب « أب الادارة العلمية » وكان عنوانه « الادارة الصناعية والعامة »
«Administration Industrielle et Generale» وقد نشر في فرنسا عام ١٩١٦ .

(٣) يرجع الى كتابهما « مبادئ الادارة - تحليل للوظيفة الادارية »
P rinciples of Management An Analysis of Management

وهو الكتاب الذي أصدرته دار « Mc grew Hill inc. » عام ١٩٥٥ واميد طبعه عام ١٩٥٩ ، والذي قارن فيه المؤلفان بين جهود ابن بلديهما « تايلور » وجهود « فايول » في عالم الادارة العلمية ، وانتهيا الى أن يعقدا أبوتها للفرنسي قابل « لأنه أجدر بهذا اللقب » ص ص ١٤ - ٣٤ .

قضاياه في أي علم من العلوم ، لا يمكن يبدأ من القرن العشرين حينما ظن أهل الإدارة أن ابداعات منطقها لم تبدأ الا مع هذا القرن ، ولا حتى أن يبدأ من عصر النهضة « La Renaissance » الذي بدأ تقريبا في القرن السادس عشر ، ويعتبره الغرب فاصلا بين عهد الظلام الذي خيم على الأرض الأوروبية أثناء العصور الوسطى وعهد النور الذي جاد لهم بالعلوم والفنون ومكنهم من بعث التراث الزاخر الذي زهر بعلم ومنطق فلاسفة الأغريق ، بل لا بد له أن يرد ببصره الى فترة تكوين العقيدة الاسلامية ، التي أوحى بأصولها للرسول محمد صلى الله عليه وسلم في مكة مع مستهل القرن السابع الميلادي ، والذي استمر جهاده لنشرها ثلاث عشرة عاما ، كما لا بد له أيضا أن يتلمس مبادئ الشريعة الاسلامية التي استمر الوحي ينزل عليه بها مبينا له منهجها ، حينما هاجر من مكة الى يثرب في الرابع والعشرين من سبتمبر سنة ٦١٢ ميلادية - وهو التاريخ الذي جعل منه الخليفة عمر بن الخطاب بدءا للتاريخ الهجري - ليقوم الدولة الاسلامية فيها بعد أن عز عليه قيامها في مسقط رأسه مكة المكرمة ، فاستمرت ادارته لدولة المدينة يثرب عشر سنوات الا مائة وسبعة أيام حيث وافته المنية بها في السابع من شهر يونيو سنة ٦٣٢ م ، فكانت هذه المدة البسيطة من الزمن في عمر أي ادارة غزيرة بالمعرفة ، اذ أديرت « يثرب » بالفضيلة والتقوى والايمان ، فحق لها أن تكون مثلا أعلى يرتجى تركيز الفكر الاداري طويلا عليه .

هذا يعني أنه لا غنى - في رأينا - لأي باحث في علم حديث يكشف عنه أو في أي علم جديد يحاول العلماء أن يسلخوا قواعده من علوم أخرى أو ينشئوه نشأة مستقلة ، اذا أراد أن يعرف كنهه وحقائقه ومضمونه في اطار الثقافة الاسلامية ، أن يرتد ببصره أولا وقبل كل شيء الى « عصر النبوة » أو « عصر الوحي » ، وبالنسبة لعلم الإدارة بالذات فان منطقها في الاسلام لا يمكن أن يتلمسه المرء الا عن طريق دراسة هذه الفترة ، لأن منطق الإدارة الاسلامية لم يبدأ ابداعا في الفكر يمكن اسناده الى انسان عادي ، بل بدأ وحيا أوحى به الى نبي أريد له أن ينطق بالحق ،

وقد تكامل لهذا المنطق هيئته في طفولته أثناء ادارة النبي ليثرب ، التي لقبت بالمدينة عقب هجرته اليها وبالمدينة المنورة بعد وفاته بها ، فقد فاقت هذه الدويلة في ديموقراطية ادارتها كل دويلات المدن الاغريقية السابقة عليها والتي كان نموذجها الأمثل دويلة « أثينا » التي لا زال الغرب يتغنى بأمجادها ، كما فاقت في شهرتها أيضا كل دويلات المدن العراقية ، التي سجل لها التاريخ فضلها الحضارى على المدن القديمة ، والتي لعبت أشهر أدوارها دويلات « أور » و « سومر » و « أكاد » و « بابل » و « آشور » و « نينوى » وكثير غيرها . فهذه الفترة فترة ادارة النبي ليثرب - ستظل بلاشك بالنسبة للتفكير النظري - هي كما يقوله بحق الأستاذ الدكتور ضياء الدين الرئيس « النموذج أو المثل الكامل الذى تنظر اليه الآراء مهما اختلفت وجهاتها ، وتؤلف النقطة التي تلتقى عندها المذاهب مهما تضاربت » (١) .

هنا تقع يدنا على حقيقة هامة لازالت مضللة في الفكر الادارى الغربى الذى نسجنا على منواله ، ففي البدء كان هذا الفكر قد آمن بأن النموذج الأعلى والأمثل . « archetype » للمنطق الادارى هو النموذج الأمريكى ، وأن هذا النموذج هو الذى كان يعنيه العلماء حينما كانوا يتحدثون في تعميم منطقه بأنه يعنى النموذج الغربى الادارى (٢) وسرعان ما تكشف لهم خطأ هذا الاستعمال ، وليس أدل على ذلك من أن الأمريكيين أنفسهم قد بدأوا ينفرون من انعقاد أبوة المنطق الادارى لفردريك تايلور وآمنوا بها لهنرى فاييل الفرنسى حينما ترجمت مؤخرا آراؤه اليهم ، فقد تأخر ترجمتها الى الانجليزية حتى عام ١٩٢٩ حينما ترجمها له المعهد الدولى للعلوم الادارية في جنيف ، ولكنها لم تصل الى أمريكا الا بعد أن نشرت أوراقه

(١) كتابه « النظريات السياسية الاسلامية » ، مكتبة الانجلو - الطبعة الثالثة ، ١٩٦٠ ص ١٠ ، ويرجع الى ما كتبه الاستاذ عبد المنعم ماجد عن هذا العصر في كتابه « التاريخ السياسى للدولة العربية - عصر الجاهلية والنبوة والخلفاء الراشدين » - الطبعة الرابعة - مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٧ .

(2) See S. Benjamin Prasad in his preface to his book .
«Management In International perspective» P.V.II

محللة بمعرفة أستاذ الادارة العامة الأمريكى جوليك (L.Gulick) وأستاذ الادارة العامة الانجليزى أرويك « L.Urwick » فى عام ١٩٣٧ ، وذلك بعد أن قاما بتمحيص النسخة الانجليزية المترجمة لأفكاره والتي قامت بها الأستاذة « سارا جارىر » « Miss Greer » تحت عنوان النظرية الادارية للدولة The Administrative Theory of state^(١) ثم كانت الدراسات التى تاه فيها الأمريكيون بين القديم والحديث ، وأكثرها صلة بموضوعنا هى محاولتهم أن يعقدوا المقارنات بين منطق الادارة عند شعب وآخر ، أو عند قارة وأخرى ، أو بين دولة وثانية ، هنا تبين لهم أن الثقافة الأغريقية التى تمتد جذورهم اليها والعقلية الرومانية القانونية التى ورثت عن هذه الثقافة مجدها ، لم تتمكن أن تجعل الادارة منطقا موحدا بين دول الغرب • ففى مقارنتهم مثلا بين المنطق الادارى الأمريكى والمنطق الأوروبى ، وجدوا المنطق الأول فيه قوة الشباب وفيه أيضا اندفاعاته كما فيه أيضا جموحه وله انطلاقاته وواسع أحلامه وآماله ، وهذا جعله مربوطا بالحاضر والمستقبل أكثر من ارتباطه بالماضى ، بينما وجدوا المنطق الآخر الأوروبى فيه رزانة الرجل العجوز وحكمته كما فيه بطئه ورغبته الدائمة للالتفات الى الوراء ليقيس على تجاربه وتنتائجها من الخطأ والصواب تطلعاته الحالية ، وهذا جعله مرتبطا بالماضى والحاضر أكثر من ارتباطه بالمستقبل ولهذا فكثيرا ما يجب عن الانطلاقة لا نشده الدائم الى أمجاده الماضية^(٢) • ثم أخذوا يقارنون بين المنطق الأمريكى الادارى

(١) L. Gulick & L. Urwick, Papers on the science of Administration, N.y. 1937.

(٢) انظر فى الكتاب الذى اشرنا اليه سابقا والذى نشره الأستاذ بتجامين براسساد من

« الادارة فى نظره عالمية » المواضع الآتية .

a) American versus European Management Philosophy p.p. 9-22.

b) An Aspect of Management Philosophy in the United States and Latin America p.p. -23-29.

c) Managerial Incentives and Decision Making: A Comparison of the United States and the Soviet union p.p. 96-135 .

d) A Concept of Comparative Managerialism p.p. 268-276.

والمنطق الروسى ووجدوا الخلاف فى أن الأول أقام أسسه وديموقراطيته على انطلاقة المشروع الخاص ، بينما الثانى صب أيديولوجيته وآماله فى المشروع العام . وحتى الأمريكتين الشمالية والجنوبية حاولوا أن يقيسوا أوجه الخلاف بين منطقيهما ، فقالوا عن الشمالية أن منطق الادارة فيها قد استكمل مقوماته العلمية بينما هو فى الجنوبية لازال يدور فى اطار الفن ولا يتقبل تسهولة أعمال الطرائق العلمية فى تحوُّث الادارة . ومن هنا تأكد لعلماء الادارة ، أن لكل دولة منطقها المتميز فى الادارة ، وأن العلم يجب أن يسعى للاستفادة من معانى الحسن فى كل منها ، ومحاولة صياغة نمط موحد للادارة عالميا .

عالمنا الاسلامى يجب أن يكون على عكس النتيجة التى توصل لها علماء الادارة اذ لابد أن يسلم أهل الادارة أولا وقبل كل شئ أن للاسلام « نمط موحد » « unified style » يجب أن يلتقى عليه — أن آجلا أو عاجلا — منطق شعوبهم فى فكرهم الادارى ، وأن هذا المنطق بدأ طقلا وليدا على لسان النبى صلى الله عليه وسلم حينما نطق بعلم القرآن وأوضح سنته تفسير قضايا هذا العلم الالهى ، وأن هذا النمط لا مناص من ضرورة أن يذوب فى اطاره كل فكر معاصر لأى أبوة فى الادارة ، لأن مرده العقيدة والشريعة الاسلامية التى كمل للدين الاسلامى تمامه بهما ، وأنه اذا كانت الشعوب الاسلامية تحاول فى هذه الأيام أن تكون مبادئ الشريعة الاسلامية مصدرهم الرئيسى والأعلى لقوانينهم الوضعية، فإن هذا يعنى تحديد اطار منطقهم فى أى علم من علوم الحياة داخل هذه المبادئ ، ولابد اذن من التأكيد على حقيقة واضحة ذكرها فضيلة المرحوم الشيخ شلتوت أنه « لا وجود للشريعة الا فى ظل العقيدة ، كما لا ازدهار للشريعة الا فى ظلها ، ذلك أن الشريعة بدون العقيدة علو ليس له أساس ، اذ لا تستند الى القوة التى توحى احترامها ومراعاة قوانينها ، ذلك أن الاسلام يحتم تعائق العقيدة والشريعة بحيث لا تنفرد احدهما عن الأخرى » (١) . واذا كانت القوانين الوضعية فى الدول الاسلامية ستدور فى

(١) كتاب « الاسلام — عقيدة وشريعة » ، دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة — الطبعة السادسة — بيروت ١٩٧٢ ص ٢١ وما بعدها .

فلك العقيدة والشريعة الإسلامية ، فالإدارة ستتبعها حتماً - وجوداً
وعدماً « لأنها لا تعنى أكثر من إدارة القوانين Administering the Laws

لا مناص إذن لدارس منطق الإدارة في ظل ثقافة الإسلام أن يتجه
إلى مرحلة تكوين العقيدة الإسلامية التي عبر عنها الله سبحانه وتعالى
في آيات قرآنية كثيرة بعبارة « العلم والايمان » ، والتي تمثل بالنسبة
للإسلام الجانب النظري الذي يطلب به أولاً وقبل كل شيء ايماناً لا يرقى
إليه الشك ولا تؤثر فيه شبهة ، ثم لا مناص له كذلك أن يتلمس في فترة
الوحي النظم التي شرعها الله أو شرع أصولها ليأخذ الإنسان بها نفسه
في علاقته بربه ، وعلاقته بأخيه المسلم ، وعلاقته بأخيه الإنسان ، وعلاقته
بالكون وعلاقته بالحياة (١) . هذا يجعله حتماً واجباً عليه أن يتلمس طفولة
منطق الإدارة في الإسلام في المصدرين الأساسيين للعقيدة والشريعة
الإسلامية وهما القرآن والسنة المحمدية ، تلك الطفولة التي ولدت صافية
صفاء اللبن الحليب الذي خلقه الله لأرضاع كل كائن حي في طفولته .

إذن فالقرآن والسنة مصدرى الفقه الإسلامى مضافاً إليهما الإجماع
من العلماء على حكم من الأحكام عملاً بقوله تعالى « فاجمعوا أمركم
وشركاءكم » ، هذه المصادر الثلاثة التي كونت الفقه الإسلامى (٢) ، هي في
الواقع التي ترعرع داخلها منطق الإدارة الإسلامية في طفولته . وقد ظن
- ورب اثم على بعد ظنى هذا الظن - ظن علماء الإدارة ، خصوصاً
الناطقين بلغة الضاد ، أن هذه المصادر إنما هي مصادر للفقه الإسلامى ،
وليست مصادر لمنطق الإدارة العلمية في الإسلام ، فباعدوا بين فكرهم وهذا
الفكر الأصيل لهم الذي لا تشوبه شائبة ، ولهذا جروا ساعين وراء قضايا
الغرب في الإدارة يلاحظون ويجربون ويحللون ويركبون ويصنفون
ويعممون ، ويبرهنون ويعللون ، فتاهوا وتهنا معهم في مشاكل الغير ، لأننا
انقطمنا عن مشاكلنا ، وباعدنا بين عقيدتنا وحياتنا ، فظننا أن الدينيسا

(١) المرجع السابق ص ٢٢ .

(٢) يرجع إلى مصادر الأحكام الشرعية وأدلتها في كتاب فضيلة الاستاذ على الحقيف
« محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء القاهما على « طلبة معهد الدراسات العربية العالية » ،
١٣٧٥ هـ ١٩٥٦ م ص ١١ وما بعده .

تسير بعلم بلا عقيدة ، بينما الاسلام يربط بين العلم والعقيدة ، ويجعل من عقيدته علمه ومن شريعته منهجه .

من هنا فانا لم نعر في كتب الادارة بلغة الضاد التي تنشر بين طلبتها ومريديها دراسة لمنطق عالم معروف من علماء المسلمين ، لو درس مقارنا بغيره من وجهة نظر ادارية خالصة ، لعقدت له أبوة منطق الادارة عالميا بلا منازع ، ألا وهو عالمنا المسلم أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام المعروف بتقى الدين بن تيمية ، والذي ولد بجران عام ٦٦١ هـ ومات في دمشق عام ٧٢٨ هـ ، أي جاءت حياته ونتاجه العلمي قبل تاييلور وفایل بأكثر من ستة قرون .

لقد كان انتاج ابن تيمية الاداري الذي عنوانه بتسمية « السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية » أول منهج علمي متكامل لأصول الادارة العلمية وصاغ به نظرية متكاملة لادارة الدولة الاسلامية في اطار العقيدة والشريعة الاسلامية وعلى قدر ما أعطى علماء المسلمين لانتاج ابن تيمية من عناية في الدراسة في اطار التفسير والفقه والأصول ، على قدر ما تناساه علماء الادارة ، اذ ظن أهلها أن منطق القرآن قد حبس نتاجه في دائرة الفقه الاسلامي ، ونسوا أن منطق الادارة الاسلامية انما تربى وليدا في دائرة هذا الفقه ، ولا غنى له أن يتحرك يافعا وشابا وشيخا في نطاق هذا الفقه والا فقد مقوماته وشططت أحكامه .

لقد كرم ابن تيمية في دمشق في زمن قيام الوحدة بين مصر وسوريا ، فأقيم له مهرجان في أسبوع الفقه الاسلامي سمي « مهرجان الامام ابن تيمية » بين ١٦ ، ٢١ من شوال ١٣٨٠ ، تحدث فيه مجموعة من علماء العرب والمستشرقين عن ابن تيمية فتناول سيرته الأستاذ عدنان الخطيب ، وتناول التعريف به فضيلة الشيخ محمد أبو زهرة ، وتكلم الدكتور م . عمر الدين بالانجليزية عنه باعتباره المفكر المصلح ، Ibn Taimiyya As a Thinker and Reformer كما تناول الأستاذ محمد المنتصر الكتاني موضوع العروبة عند ابن تيمية، وتحدث الأستاذ محمد اسماعيل عبده عن « مشكلة الجبر والاختيار ورأى ابن تيمية فيها » ، والأستاذ هنري لاوست عن

النشأة العلمية لابن تيمية ، والأستاذ محمد المبارك عن « الدولة عند ابن تيمية » ، والأستاذ عدنان الخطيب عن « الفكر القانوني عند ابن تيمية » ، والأستاذ أحمد العشيري عن « الامام ابن تيمية المصلح الاجتماعي الديني » ، والأستاذ محمد دكروري عن العقل ومجاله عند ابن تيمية « (١) » ، وظننا أن هذا الفتح الفكري سيعقبه بحوث لعلماء الادارة عندنا عن منطق ابن تيمية فيها ، واقتظرنا أكثر من عشر سنوات على مضي هذا المهرجان ، ولم يظهر أن أهل الادارة العلمية قد اتبهوا بعد لابن تيمية ، فقد أغلقوه في دائرة الفقه ، في حين هم أولى الناس بتضامنهم مع منطقهم ليقدّموا لنا شيئاً جديداً يثروا به منطق الادارة عالمياً ، ويزودوا بها الفكر العالمي الغربي ورواده على الأخص ، لأن هؤلاء هم الذي يهابون الولوج في ثقافة الاسلام الادارية ، ومن ثم غاب الفكر الاسلامي الاداري عن مواضيع مقارناتهم ، لأن الأمر يتطلب منهم اتقاناً للغة العربية أولاً وهم بعداء عنها ، فلا بد أن يحمل العبء اذن عنهم في البدء أهل هذه اللغة من علماء الادارة .

لم يأت منطق ابن تيمية في الادارة في صدر الاسلام أثناء قيام الرسول بإدارة الدولة الاسلامية ولا في عهد خلفائه الراشدين وهم صحابته وكان الله قد هداهم الى الايمان وقام الرسول بنفسه بتشقيفهم وتعلموا على يديه أصول الحكم والادارة ، لم يأت ابن تيمية في هذه الأوقات ولو جاء ما أظن الا أنه كان سيقبى للمصحابة مستمعا أو تابعا ، ولكنه جاء بعد اتساع الدولة الاسلامية وتعاشقها مع فلسفات النظم التي وجدت في البلاد الاسلامية كنظم الغرب والاغريق ، وبعد أن غزى منطق فلاسفتهم عقول المسلمين ، فمنهم من ضلوا ومنهم من ظلوا متمسكين بعقيدتهم ، ففي وقت كان قد انطبقت المحن على الدول الاسلامية ، جاء ابن تيمية برسالاته الاصلاحية في الادارة ، فكان منهجه هو المنهج الاصلاحى لرد الأمة الى عقيدتها ودينها ، وليثبت لها أن التمسك بأصولها فيه النجاة والدواء بأيسر كلفة ، وأن الأمة الاسلامية لا يصلح حاضرها الا بما صلح به أولها ..

(١) يرجع الى الكتاب الذى أصدره المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالقاهرة عن هذا الأسبوع ص ص ٦٤٩ - ٦١١ .

لقد كان السوء في عصر ابن تيمية في الحالة السياسية قد وصل الى
منتهاه ، وتحققت فيه كما يقول فضيلة الشيخ أبو زهرة قول النبي :
« يوشك أن تداعى عليكم الأمم تداعى الأكلة على قصعتها ، فقال قائل ،
أومن قلة نحن يومئذ يا رسول الله ، قال بل أتم يومئذ كثير ، ولكن غثاء
كغثاء السيل ، ولينزعن من صدور عدوكم المهابة ، وليقذفن في قلوبكم
الوهن ، قال قائل : يا رسول الله وما الوهن ، قال عليه السلام حب الدنيا
وكرهية الموت » (١) كانت هذه الحالة تنطبق على المسلمين في القرن السابع
الذي ولد فيه ابن تيمية والقرن الثامن الذي مات فيه ، لقد انقسم المسلمون
الى دويلات وحوزات ملوك ينظر بعضهم الى بعض نظر العدو المفترس لا نظر
المؤمن الموالي ، ونظرة الملوك الى رعاياهم نظرة الجبارين المسلطين لا نظرة
الراعى الذى يحمى رعيته من أن تقع في موطن الردى . لقد أصابت المعاول أيامها
الأمة الاسلامية كما قال ابن كثير في كتابه « البداية والنهاية » وهو تلميذ
ابن تيمية : « لقد بلى الاسلام والمسلمون في هذه المدة بمصائب لم يتل
بها أحد من الأمم ، منها هؤلاء التتر فمنهم من أقبلوا من المشرق ففعلوا
الأفعال التى يستعظمها كل من سمع بها ، ومنها خروج الفرنج لعنهم الله
من المغرب الى الشام وقصدهم ديار مصر ، وامتلاكهم ثغرها أى دمياط ،
وأشرفت ديار مصر وغيرها على أن يملكوها ، لولا لطف الله ونصره عليهم ،
ومنها أن السيف بينهم مسلول والفتنة قائمة . هذه أنواع من المعاول
أصابت الأمة الاسلامية ، الصليبيون من الغرب والتتار من الشرق ، والثالثة
هى ثلاثة الأتافي أن بأس المسلمين بينهم شديد ، لا تجمعهم وحدة
الاسلام ، بل فرقتهم حوزات الملوك ، وفرقتهم الطوائف المنحرفة حتى
صارت كأنها الأحزاب « وكل حزب بما لديهم فرحون » (٢) . اذن كانت هناك
حالة مفزعة بين المسلمين احتاجت لعالم يرشد حكامهم .

ولا بد لكى نعرف ابن تيمية معرفة حقيقية اذا تكلمنا عنه في مجال
المنطق والعلم أن نتعرف عليه كما قال الأستاذ هنرى لاوست من خلال

(١) التعريف بابن تيمية فى المرجع السابق ص ٧٠٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٠١ .

نشأته العقلية والأدبية (١) ولا أظن أن البحث يتسع لهذا ولكن يكفي أن نقول أن الظروف الخارجية والاجتماعية قد أثرت تأثيرا كبيرا في تكوين ابن تيمية الاخلاقي والاجتماعي. فقد كان أبوه من علماء المسلمين ولما هاجر الى دمشق في عام ٦٦٧ هـ وعمر ابن تيمية سبع سنوات أدار المدرسة السكرية للحنابلة ، وباشرفيها تعليم ابنه القرآن الكريم والحديث الشريف ومبادئ الفقه ، ولما مات أبوه وهو في سن الواحدة والعشرين أى في عام ٦٨٢ هجرية تولى ابن تيمية ادارة المدرسة السكرية بعده . وقد اقتصر تحصيله للعلم في سنه الأولى على حضور مجالسه في دمشق ، مترددا على حلقات الفقه والحديث والتفسير مستمعا الى عدد كبير من العلماء ، وأساتذة ابن تيمية معروفون لعلماء المسلمين ، فقد ذكرهم ابن تيمية في رسالة له لأنهم هم الذين أجازوه بالرواية عنهم . ومؤلفات ابن تيمية عديدة وليس هناك ثبت جامع تام الأجزاء مستوفى الحلقات لها ، ولكن كثيرا منها معروف مناسباته وآين وأيان أصدره ، ويذكر أن أولى مؤلفاته كان كتابه « الصارم المسلول على شاتم الرسول » الذى أصدره في دمشق عام ٦٩٣ ، ثم قدم رسالته الشهيرة في العقائد التى تعد من خير تواليفه وهى « العقيدة الواسطية » والتى ظل محافظا على مبادئها طيلة حياته . وفى فترة الأزمة المغولية الممتدة من سنة ٦٩٩ الى سنة ٧٠٣ هـ والتى كانت دمشق مهددة أثناءها بالاحتلال الأجنبى ، أصدر ابن تيمية فتاواه المشهورة التى ينتقد فيها سياسة المغول ويحث مواطنيه على قتالهم . وحينما جاوز الامام ابن تيمية الأربعين من عمره ، واكمل فى النضوج والكمال ، وأصبح مالكا زمام مذهبه وعالما عليما بفن النقاش والجدل رحل الى مصر ومكث فيها من عام ٧٠٥ حتى عام ٧١٢ هـ ، وهناك ألف وحاضر وناقش ، ولعل من أهم مؤلفاته التى أصدرها أثناء اقامته فى مصر هو كتابه « السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية » ، حيث كان قد اكتملت له دراسة الأفكار والنظريات المنطقية اليونانية ، وحيث أخرج فى الاسكندرية عند

(١) يرجع فى المرجع السابق الى بحث هنرى لاوست عن « النشأة العلمية عند ابن تيمية وتكوينه الفكرى » من ص ٨٣١ - ٨٤٣ ،

اقامته بها فترة من حياته في مصر رسالته الضخمة ردا على المنطقيين، والذي كان غرضه منها تبيان أن معظم أفكار الفلاسفة في الألهيات صادر عن خطأ أفكارهم في المنطق^(١).

واننا لا ندهش حينما نطالع في أمهات الكتب الاسلامية عن سعة التحصيل العلمي لابن تيمية ، فقد عكف على دراسة آثار مدرسة الامام أحمد بن حنبل ، ولكنه لم يكتف بها لأنها وان كانت مدرسة الا انه كان هدفه الدراسة الواسعة الدقيقة للمذاهب الفقهية الاسلامية ، سواء في مجال الأصول أو الفروع ، فتعرف على كتب أصحاب أبي حنيفة وكتب الشافعي ، ولكن الذي ندهش له فعلا أنه تكلم في معرفة تامة بالفارابي في مواطن عديدة انتقد فيها نظريته في المدينة الفاضلة « أو السياسة المدنية » ، ثم نجده قد قرأ القصة الفلسفية لابن طفيل ، وانتفع بمؤلفات ابن رشد ويذكر مرارا في مؤلفاته « مناهج الأدلة » « وفصل المقال » « وتهافت التهافت » ، كما تبع ابن تيمية أثر الغزالي والشهرستاني في تقديمه للفلاسفة ، مخصصا لهذا الغرض عدة مصنفات عالج فيها كما يقول لاوست « مشكلة الفلسفة بصورة عامة ، وأورد فيها آراء بعض الفلاسفة بصورة خاصة ، فأبان في وضوح تام في منهاج السنة عن هذا الطابع المخضرم والأصيل لكبار الفلاسفة عندما يقول: « أن معتقد هؤلاء الفلاسفة هو برزخ بين عقائد المسلمين وعقائد الفلاسفة اليونانيين »^(٢) . هو حصيلة اذن جيدة لأهل المنطق ولللاسفة كما هو لفقهاء الأصول . وهذا التجمع المبدع لواسع المعرفة في فكر عالم خشي الله حق خشيته ، أبرزته بوضوح رسالة ابن تيمية « السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية » فرسم بها المنهج الصحيح لمفاهيم الادارة في ثقافة الاسلام .

لم يباعد ابن تيمية في رسالته هذه بين فلسفة الحياة الواقعية ومنطق العلم القرآني ، فنجده يخضع سلوكيات الاداري المسلم للبحث العلمي ،

(١) المرجع السابق ص ٨٣٣ وما بعده .

(٢) المرجع السابق ص ٨٤١ .

فيتناول وجدانه وضميمه وعقله وحرية في اطار ما أوضحته عقيدته الإسلامية ، وجعل من مثلها العليا هدفا لفلسفته الادارية ، فجاء منطق رابطا بين الادارة والقيم والمثل والأهداف التي تسعى اليها . ولهذا فان بحوث ابن تيمية توافق من كل الوجوه البحوث المعاصرة لعلم الادارة ، فقد ولد علم الادارة في منطق الغرب في ظل اعتناء البحث العلمي بالحياة العملية وتركيزه عليها ، أو في ظل ما يسمونه المنطق البراجمتمى الذى قاده ويليم جيمس William James الذى تزعم عصر المنطق التجريبي Empirical Logic ، وأكد الصلة الوثيقة بين العلم والمجتمع فأثبت فيما لا يدعو الى الشك بأن العلم ليس وسيلة لمجرد المعرفة كما كان يعتقد القدماء ، بل هو أداة للمنفعة تعود على الفرد والمجتمع . ولهذا فليس هناك علم يقصد لذاته أو علم من أجل العلم وحده وليست هناك معرفة تهدف الى مجرد المعرفة ، فلسنا نستفيد العلم وتمثله لكي نخزنه في عقولنا ونغلق عليه الأبواب والنوافذ ، ولا نقيده منه في الحياة العملية ولا ننتفع به في المجتمع الذى نعيش فيه ، بل العلم ككل معرفة انسانية يهدف الى منفعة الخاصة والعامة وتعلمه لتأخذ منه ما يفيدنا في معاملة الناس ، والاتصال بالحياة والاحياء وقضاء مصالحنا وأعمالنا (١) . هذا الذى قاله زعيم المنطق التجريبي في منتصف القرن التاسع عشر ، والذى كان سببا في البحث في علوم الأخلاقيات والجمال والأمر والنهي ، التي كانت محرمة قضايها في ظل المنطق الوضعي لأنها لا يجوز أن توصف بالصدق أو الكذب (٢) ، والتي صارت من بعد صيحة العلوم المعنوية هدفا للبحث كالعلوم الطبيعية سواء بسواء بعد أن كان يحافىها العلماء ، غاية ما تختلف عنها أنها علوم تعنى بفلسفة الانسان وسلوكياته وتسعى وراء مشاعره وتستخرج من بحوثها للناس قوانين يمكن أن نطلق عليها أنها « قوانين

(١) انظر بحث « العلم في خدمة المجتمع » للدكتور محمد رضا مدور (بك) في مجلة « رسالة العلم » يناير - فبراير - مارس - القاهرة من ص ٣ - ١١ .

(٢) انظر كتاب « المنطق الوضعي » للاستاذ الدكتور زكي نجيب محمود - ١٩٥١ - مكتبة الانجلو المصرية ص ١٠ وما بعدها .

شعورية » لأنها تبحث في ثلاثة أمور تخص الإنسان وحده وكرمه الله بها ، وهي الضمير والعقل والحرية ، ومن ثم صارت الطريقة العلمية تعنى حديثاً « الوسيلة المسلسلة المنظمة لأعمال العقل للوصول الى كنه مشكلة من مشاكله » (١) هذا كله الذي تسخض عن جهود أهل المنطق التجريبي أو البراجمتمى وأكبر زعمائه في أمريكا « جون ديوى » ، والذي وجدت في طريقته الادارة زادها وزوادها ، قد توصل الى كنهه ابن تيمية قبل علماء الغرب بقرون ، وكل ما يمكن أن يقال عن الأسباب التي جعلت منطق ابن تيمية الاداري معجزا لعلماء الغرب فلم يفهموه وابتعدوا عن سيرته ، هو انه كان قرآني الفكر فوققوا بذلك مكتوفين عند تحليل أفكاره وآثروا الانزواء عنه الى أن يرشدهم بعض علماء الادارة المسلمين القادرين على تفهم فكره القرآني الى توضيح فحوى المعاني التي قصدتها الآيات القرآنية وأحاديث السنة التي استشهد بها .

وفي قرآنية فكر ابن تيمية يقول فضيلة أستاذنا المرحوم الشيخ أبو زهرة عند وصفه له : « فكر في القرآن الكريم وتعلم من مآثدته واجتهده في استخراج فقهه ومعانيه ، وتعرف أحكامه ومراميه ، فكان في منهجه رجلا سلفيا يتبع ولا يتدع » ثم يسترسل ويقول « وهو لا يعرف الحق بأسماء الرجال — بل يعرفه من الرسول وأصحابه مجردا ، ولا يتبع من سواهم ، مهما علت عند الناس أقدارهم ، وكبرت في التاريخ منازلهم » (٢) ووصف الشيخ أبو زهرة لابن تيمية في أنه كان « يتبع ولا يتدع » لا يقلل في رأينا من قيمة ابن تيمية في أفق الابداع المنطقي ، لأننا وإن كنا مع الشيخ أبو زهرة في أنه كان ملتزما بالعقيدة والشريعة الإسلامية حسب مصادرها الرئيسية ، ولكن ابن تيمية في رأينا كان مبدعا في طريقة بحثه ، فالابداع المنطقي هنا يأتي مقرونا بمنطقة المرتب المسلسل الذي

(١) Boirac -Cour de Philosophie La logique-Mon Professeur Ency - clopedia, p. 42.

(٢) كتابه « ابن تيمية — حياته وعصره — آراؤه وفقهه » ص ٢١١ . والنظر السياسية الشرعية في اصلاح الراعى والرمية لأبي العباس أحمد بن تيمية « تحقيق وتعليق الاستاذين محمد ابراهيم البنا ومجهد أحمد عاشور ص ٦ .

قاده الى التوصل الى النتائج التى أوجدت له المكانة الكبرى فى عالم الفقه الاسلامى مما يعتبر وصوله اليها نوعا من الابداع الفكرى بلا شك .

وربما الذى يعزز رأينا فى أن الامام ابن تيمية هو شيخ أئمة الادارة العلميين ، أنه كان فوق كونه مثالا للعالم الاسلامى كما ينبغى أن يكون ، من رحابه الأفق وسعة الاطلاع وحرية الفكر ودقة الحس وحرارة القلب وثبات الجنان ، كان له كما يقول الذهبى فى كتابه « العقود الدرية » « له خبرة تامة بالرجال وجرحهم وتعديلهم وطبقاتهم »^(١) وفى ذلك يقول أيضا ابن حجر عنه فى « الدرر الكامنة » « ونظر فى الرجال وتفقه وتمهر ، وتميز وتقدم ، وصنف وأفنى ، وفاق الأقران ، وصار عجبا فى سرعة الاستحضار وقوة الجنان ، والتوسع فى المنقول والمعقول ، والاطلاع على مذاهب السلف والخلف »^(٢) أما ابن تيمية ذاته فيقول عن رسالته التى رأيناها صالحة لتعقد له أبوة الادارة العلمية ما يأتى « أما بعد فهذه رسالة مختصرة فيها جوامع من السياسة الالهية والأىالة (الولاية) النبوية ، لا يستغنى عنها الراعى والرعية ، اقتضاها من أوجب الله نصحه من ولاية الأمور ، كما قال النبى صلى الله عليه وسلم ، فيما يثبت عنه من غير وجه (فى صحيح مسلم وغيره) ، (ان الله يرضى لكم ثلاثة : ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئا ، وأن تعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ، وان تناصحوا من ولاه الله أمركم »^(٣) .

هنا نرى ابن تيمية منذ البدء يضع أساسا واضحا لمنطق الادارة فى الاسلام ، وهو أن هذا المنطق لا يوجه عنايته فقط للأمر فيعتنى بتثقيفه بل للمأمور كذلك ، فالتربية هنا واجبة للمدير والمدار ، وللرئيس والمرئوس ، وللحاكم والمحكوم ، أى للراعى والراعية ، فاذا أردت أن يسود المنطق الاسلامى الاصلاحى للادارة ، فيجب اذن أن يخلق له المناخ المتجانس ، الذى يقترب فيه الحاكم والمحكوم ، فيكون لغة الأمر مفهومة

(١) المرجع السابق ص ٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٥ .

(٣) انظر بداية النسخة التيمورية لكتاب السياسة الشرعية فى صلاح الراعى والراعية

(مخطوط رقم ٢١) محفوظ بدار الكتب المصرية .

للمحكوم بقدر فهم الحاكم لها ، والا ضاع الارتباط بينهما فوعى الحاكم عن أمره بأكثر مما يعيه المحكوم منه ، وامثل المحكوم لهذا الأمر بأكثر مما ارتضاه الحاكم له .

ثم هو يختار من الأحاديث ذلك الحديث النبوي الشريف ، الذي يربط المسلم أولا في سياسته الادارية بعقيدته ، فالأصل في تطهير أفعاله وأقواله ايمانه بالله وعدم الاشراك به ، وألا يعبد غير الله ، وأن يكون القربى والتزلف بالأعمال الصالحة لله سبحانه وتعالى ، ثم هنا الحديث الشريف يبين قيمة التضامن الجماعي فيأمرنا بالاعتصام بحبل الله وعدم التفرق .

ولا أدري لعمري معنى للعمل بروح الفريق أقوى من الاعتصام بحبل الله وعدم التفرق . لقد حاول هنري فايل في مبادئه الادارية أن ينبه الى قيمة روح الفريق Esprit de corps ووجد علماء الادارة في اللفظ صدى محببا ^(١) ، حتى أن الأمريكيين استخدموه بنفس التعبير الفرنسي ، واعتبره علماء الادارة في الدول الاسلامية أملا وهدفا رئيسيا ، كما اعتبره الحكام محورا من المحاور الهامة لاصلاح العمل في دوائر الادارة وأصبحوا دائمى التذكير بهذا المبدأ ، وبذلك صار « روح الفريق » اللفظ الذي اشتهر عن فايل غاية لنا في تضامننا ، ولا أدري ما الذي يخيف القوم المسلمين لو استخدموا عبارة الحديث الشريف بأن يعتصموا بحبل الله جميعا ولا ينفرقوا ، ولعل فايل قد وصلته الحكمة الاسلامية فصاغها في مبادئه وبلغته وأسلوبه ، فأنسنا هذا لغتنا وأسلوبنا لأننا مجددون ، والتجديد عندنا قد يعنى عند

(١) هو المبدأ الرابع عشر من المبادئ الاربعة عشر للادارة التي قال انه استخدمها في حياته العملية يرجع لكتاب جوليك وارويك السابق الاشارة اليه ، ولقد استخدم علماء الادارة عند الاشارة لمبادئ فايل الاصطلاح الفرنسى عند ذكر هذا المبدأ في حين ذكروا المبادئ الثلاثة عشر الأخرى بالاصطلاح الانجليزى فقد ترجم آراء فايل الى الانجليزية - وعلى سبيل المثال انظر كتاب الاستاذ الدكتور سيد محمود الهوارى من « الادارة - الأصول والاسس العلمية » ١٩٧٣ ص ٥٩ وما بعده ، وانظر كتاب الأستاذ الدكتور عبد الفتاح حسن عن مبادئ الادارة العامة ١٩٧٢ ص ٣٨ .

البعض عدم الالتفات لتراثنا الدينى بل والأدبى والتشديق بلغات الغير
وحكمة الغير .

ويأتى بنا الحديث بعد ذلك الى قيمة ما يمكن أن يسديه المرءوس
لرئيس لو ناصحه القول وصادقه المشورة ، أليس فى ذلك أبعاد له من
أن يكون كما يقول ويعيب علماء الادارة من « أهل نعم » أو على حشد
تعبير الانجليزية Yes men

ويحاول ابن تيمية فى مقدمة رسالته التى تتكلم عنها ، أن يوضح
لنا أيضا الأساس الذى بنى عليه منطقته الاسلامى فى الادارة فيقول انه
بناه على آيتى الأمراء التى وردت فى سورة النساء وهى قوله تعالى
« ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها واذا حكمتم بين الناس
أن تحكموا بالعدل ان الله نعما يعظكم به ، ان الله كان سميعا بصيرا »
« يا أيها الذين آمنوا ، أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فان
تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم
الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا » (١) .

ويقول العلماء ان الآية الأولى نزلت فى ولاة الأمور عليهم أن
يؤدوا الأمانات الى أهلها واذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل .
وهنا يرجع الامام ابن تيمية أداء الأمانة الى أمرين : الولايات أى الوظائف
كبيرها وصغيرها والأموال أما الحكم بالعدل فيرجع الى حدود الله وحقوق
الناس وأعد فى ذلك فصولا . أما الآية الثانية فيقول العلماء أنها نزلت
فى الرعية من الجيوش وغيرهم فعليهم أن يطيعوا أولى الأمر الفاعلين لذلك،
فى قسمهم وحكمهم ومغازيهم وغير ذلك (٢) .

ويقال أن سبب نزول الآية الأولى أن النبى صلى الله عليه وسلم ،
حينما فتح مكة تسلم مفاتيح الكعبة من بنى شيبه ، وكان يحتفظ بهذه
الوظيفة شيبه بن عثمان بن أبى طلحة وهو من صحابة الرسول ، وكان

(١) النساء ٥٨ ، ٥٩ .

(٢) مقدمة تحقيق كتاب ابن تيمية للاستاذين محمد أحمد عاشور ومحمد ابراهيم البنا .

عم العباسي العباسي (١) قد طلب من ابن أخيه النبي محمد أن يعطيه هذه الوظيفة ليجمع في يديه بين سقاية الحج وسدانة البيت ، وكان شعبة في سدانة البيت متمرسا لطول احتفاظ بني شعبة بهذه الوظيفة ، وكان بذلك أكفا من العباس ، ثم أن العباس لم يكن له أن يجمع بين السلطتين في يده ليزداد نفوذا ويعلو قيمة . ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم خرجا من عمه العباس استجاب له فسلمه مفاتيح الكعبة ، فنزلت الآية الكريمة « ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها واذا حكمتكم بين الناس أن تحكموا بالعدل ان الله نعما يعظكم به ان الله كان سميعا بصيرا » ، فما كان من الرسول الكريم الا أن صدع بالأمر الالهي وأعاد الى بني شعبة مفاتيح الكعبة فصارت القاعدة الرئيسية في منطق الادارة الاسلامية أنه على ولي الأمر أن يولي على كل عمل من أعمال المسلمين أصلاح من يجده لذلك العمل . وزاد الرسول على الآية التي تحض على ذلك والتي ذكرناها بعاليه من تفسيراته قوله صلى الله عليه وسلم « من ولي من أمر المسلمين شيئا فولي رجلا وهو يجد من هو أصلاح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله والمؤمنين » وفي رواية « من قلد رجلا عملا على عصاة (جماعة) وهو يجد في تلك العصاة من هو أرضى منه ، فقد خان الله وخان رسوله وخان المؤمنين » ثم يروي لنا الامام ابن تيمية عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال « من ولي من أمر المسلمين شيئا ، فولي رجلا لمودة أو قرابة بينهما فقد خان الله ورسوله والمسلمين » (٢) وهنا يبنى ابن تيمية استنتاجه بأنه من الواجب على ولي الأمر البحث عن المستحقين للولايات (الوظائف) من نوابه على الأمصار من الامراء الذين هم نواب ذوي السلطان ، والقضاة ، ومن امراء الأخبار ومقدمي العساكر الصغار والكبار ، وولاة الأموال من الوزراء والكتاب والشادين (أشبه عملهم بالمحضرين) والسعاة على الخراج والصدقات وغير ذلك من الأموال التي

(١) في سيرة ابن هشام انه على بن أبي طالب . وعموما سواء العباس عم النبي أو على ابن أبي طالب ابن عمه فالأصل أن يحتفظ هاشم بهذه الوظيفة ليزدادوا نفوذا على بني شعبة .

(٢) حديث ابن تيمية عن الولايات (تولية الاصلح) من بده كتابه السياسة الشرعية .

للمسلمين * وعلى كل واحد من هؤلاء أن يستثيب ويستعمل أصلح من يجده وينتهى ذلك الى أئمة الصلاة والمؤذنين والمقرئين والمعلمين ، وأمراء الحاج ، والبرد (جمع بريد أى حملة الرسائل) والعيون الذين هم القصاد ، وخزان الأموال وحراس الحصون والحدادين الذين هم البوابون على الحصون والمدائن ونقباء العساكر الكبار والصغار ، وعرفاء القبائل والأسواق ورؤساء القرى الذين هم الدهاقين ، فيجب على كل من ولى شيئاً من أمر المسلمين من هؤلاء وغيرهم أن يستعمل فيما تحت يده فى كل موضع أصلح من يقدر عليه .

ويضيف الامام ابن تيمية انه يجب ألا يقدم طالب الوظيفة لأنه طلبها، بل تعطى له حينما يكون كفءاً لذلك ، اذ يقول « لا يقدم الرجل لكونه طلب الولاية أو سبق الطلب بل يكون ذلك سبب المنع فان فى الصحيحين عن النبى صلى الله عليه وسلم : أن قوما دخلوا عليه فسألوه ولاية (وظيفة) فقال « انا لا نولى أمرنا هذا من طلبه » وقال لعبد الرحمن بن سمره يا عبد الرحمن ، لا تسأل الامارة ، فانك ان أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها ، وان أعطيتها عن مسألة وكلت اليها » (١) .

ويستمر الامام ابن تيمية فى سرد حججه لوضع الرجل المناسب فى المكان المناسب وهو قول لا يمكن أن يقاس - رغم استقائه من القاعدة العامة التى بناها الاسلام حجته - بما سبق تبيانه . وما أظن تلك الثورة فى عالم الادارة التى كتبت فيها المجلدات عن مبدأ الكفاءة فى اختيار الموظفين والتى جعلت من مبدأ الاختيار selection أهم المبادئ الادارية والتى حاربت ظاهرة استغلال القرابة والصداقة أو ما يقال عنها المحسوبية الاجتماعية Patronage, Favcrism (٢) بعاصم لها وهادى أكثر من أن تترجم آراء ابن تيمية وأسانيده الى لغات الغير لتشرح لهم فحوى ما استند اليه من آيات القرآن الكريم والسنة المحمدية . ان ابن تيمية ومنطقه فى

(١) أخرجه مسلم فى كتاب الامارة .

(٢) انظر ما كتبه الدكتور ابراهيم د درويش الديرى فى رسالة للدكتوراه « الادارة الحكومية فى مصر ووسائل رفع كفاءتها الانتاجية » عن أسباب نشأة ديوان الموظفين فى إنجلترا ، القاهرة ١٩٥٨ ص ٢٣ وما بعدها .

الادارة في حاجة الى علماء الاسلام المعاصرين لينقلوا عن عربيته كل ابداع في المنطق وليرشدوا أهل الغرب الى عمق باع الفكر الاسلامي في الادارة ، ذلك أن ابن تيمية مع سعة معرفته وانتشار اللغات الأجنبية في عهده بين قومه كان متعصبا للعربية ويرى الا ضبط للاسلام الا بضبط العربية ، بل يصل الى أكثر من ذلك كما يقرر بحق الأستاذ محمد المنتصر الكتاني اذ رأى بأن « نفس اللغة العربية هي من الدين ومعرفتها فرض واجب — على كل مسلم — فان فهم الكتاب والسنة فرض — ولا يفهمان الا باللغة العربية ، ومالا يتم الواجب الا به فهو واجب » . ألا يحتاج الأمر اذن الى مجهود علماء الادارة العارفين باللغات الأجنبية لينقلوا لنا مثلا آراء ابن تيمية في محاربة ما نسميه اليوم في عالم الادارة بالمحسوبية الحزبية أو السياسية Spoils system ، ألم تكن آراء ابن تيمية الشجاعة في الحق واستناده الى صحيح السنة وآيات الكتاب الكريم في كل بحوثه ما أوغل عليه صدر العلماء في عصره والحكام معا وهن ولا ضعف ولا نال منه السجن مرات فلم يتعد عن الحق ولا عن قرآنيته ولا تعلقه بالسلف الصالح (١) .

انظر الى ابن تيمية وهو يروى لنا قصة أحد خلفاء بني العباس وهو يسأل أحد العلماء الذين يخشون الله أن يحدثه عن أدركهم من صحابة الرسول فيقول له أدركت عمر بن عبد العزيز وأحد أفراد الشعب يقول له « يا أمير المؤمنين ، أفقرت (أفقرت) أفواه بنيك من هذا المال ، وتركتهم فقراء لا شيء لهم » وكان ذلك وهو على سرير الموت فنادى على أولاده وأدخاؤهم اليه وكانوا بضعة عشر ذكرا ، فلما رآهم ذرفت عيناه ثم قال « يا بني والله ما منعكم حقا هو لكم ، ولم أكن بالذي أخذ أموال الناس فأدفعها اليكم ، وانما أنتم أحد رجلين : اما صالح فالله يتولى الصالحين ،

(١) اقرا عن المحسوبية السياسية spoils system وجهاد أمريكا في مقاومتها في

كتاب الدكتور ليونارد هوايت D, White و L في المدخل لدراسة الادارة العامة
Introduction to the study of Public Administration

ص ٣١٤ وما بعده .

وأما غير صالح ، فلا أخلف له ما يستعين به على معصية الله قوموا عنى !
ثم يستشهد ابن تيمية في هذا الموضع بقول أبى ذر رضى الله عنه فى الامارة
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « انها أمانة ، وانها يوم القيامة
خزى وندامة ، الا من أخذها بحقها وأدى الذى عليه فيها » . وقد روى
البخارى فى صحيحه عن أبى هريرة ان النبى صلى الله عليه وسلم قال
« اذا ضيعت الأمانة ، فانتظر الساعة قيل « يا رسول الله وما اضاعتها » ؟
قال : « اذا وسد الأمر الى غير أهله » (١) . أتتكم بعد ذلك ونطيل الشرح
فى معنى مقاله علماء الادارة عن أن من أهم مبادئها مبدأ «عدالة الادارة»
الذى ينطقوه بالانجلوسكسونية Equity in management ولا ندل هؤلاء
الناس على كنوزنا .

ولقد استعمل ابن تيمية كلمة « الولاية » كوظيفة استعمالا واسعا
فجعلها أهم من الأمانة والخلافة التى هى رئاسة الدولة فتشتمل عليها وعلى
غيرها من مختلف المراتب والأنواع كولاية الحرب والقضاء والمال والحسبة
والمقصود عنده الواجب بالولايات اصلاح دين الخلق الذين متى فاتهم
خسروا خسرانا مبينا ولم ينفعهم ما نعموا به فى الدنيا ، واصلاح ما لا يقوم
الدين الا به من أمر دنيا الناس ، وهو نوعان فى الثقافة الاسلامية : قسم
المال بين مستحقه وعقوبات المعتدين فمن لم يعتد اصلح له دينه ودنياه
ويستشهد ابن تيمية بقول عمر بن الخطاب «انما بعثت عمالى اليكم ليعلموكم
كتاب ربكم وسنة نبيكم ويقيموا بينكم دينكم . » فاذا اجتهد الراعى فى
اصلاح دينهم ودنياهم بحسب الامكان ، كان من أفضل أهل زمانه وكان
من أفضل المجاهدين فى سبيل الله فالولاية قبل كل شىء عند ابن تيمية
رعاية ومسئولية استنادا الى الحديث المشهور المعروف « ان الوالى راع
على الناس بمنزلة راعى الغنم » وكقول الرسول « وكلكم راع وكلكم
مسئول عن رعيته » .

(١) بحث الأستاذ محمد المبارك « الدولة عند ابن تيمية » فى مهرجان ابن تيمية - انظر
كتاب المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية - القاهرة ص ٨٤٧ - ٨٧٨
واقرا بحث الأستاذ الكفافي فى نفس المرجع عن العروة عند ابن تيمية من ص ٧٢٩ الى ٧٥٦ .

والولاية بعد هذا عند ابن تيمية وكالة فالولاية هم وكلاء العباد على نفوسهم ، بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر ففيهم معنى الولاية والوكالة. ويعقد لنا الأستاذ محمد المبارك فصلا مفصلا عن رأى ابن تيمية فى الولاية، وذلك فى بحثه عن « الدولة عند ابن تيمية » ، ويستند فى بحثه ليس فقط الى كتاب السياسة الشرعية لاصلاح الراعى والرعية بل الى كتابين آخرين لابن تيمية ، وقد يكمل له فى رأينا - اذا حللنا ما جاء بهما - منطق الادارة فى ثقافة الاسلام ، وهو كتاب « الحسبة » ، وحسنا أتى الأستاذ المبارك على هذا الكتاب ، لأن الحسبة فى الاسلام ، لها المقام الأول فى بناء المجتمع الاسلامى، ذلك أنها شرعت لكى يكون المجتمع فاضلا تختفى فيه الرذائل وتظهر فيه الفضائل فهى لمقاومة الشر الظاهر ودفعه وحماية المحارم أن تنتهك ، وأساسها الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . وقد قصد ابن تيمية بكتابه هذا البحث فى سلطة ولى الأمر فى مجال الحياة الاقتصادية ، ولإقامة العدل الذى هو غاية النبوات والرسالات كما يصرح ابن تيمية بأمر أخرى هى أيضا من واجب الدولة . أما الكتاب الثالث الذى تكمل فيه لابن تيمية بناء النظرية الاسلامية لإدارة الدولة غير الكتابين المذكورين فهو كتابه «منهاج السنة» الذى تضمن رأيه فى الإمامة وشروطها وكيفية تعيين الإمام وما تثبت به إمامته وموقف الرعية منه من حيث الطاعة^(١) .

والباحث لا يمكنه أن يستوقف نظره عن غزارة علم الادارة عند ابن تيمية . انظر اليه وهو يضع رأيه عن أهواء الولاية فى منح المال لمن قربوهم اليهم ، وهو ما ينطبق على صرخة أهل العصر مثلاً فى أن الأقرب وأصحاب الشلة والعصبية هم الذين يحصدون الرتب والمكافآت التشجيعية وما اليه من مزايا التوظيف ، فيقول ابن تيمية « ليس لولاية الأموال أن يقسموها بحسب أهوائهم كما يقسم المالك ملكه ، فانما هم أمناء ونواب ووكلاء وليسوا ملاكا .

وهو يرى أن الولاية نوع من الاجارة على عمل ، وهو القيام بشئون

(١) المرجع السابق ص ٨٥٠ وما بعدها .

ولاية عامة أو خاصة ، والطرفان كما يؤكد الأستاذ محمد المبارك عن حق - في هذه الولاية هم الراعى والرعية ، أو الرعية والوالى ، اذ يستشهد ابن تيمية بقول بعض التابعين وهو أبو مسلم الخولانى ، اذ قال حينما دخل على معاوية « السلام عليك أيها الأجير ، انما أنت أجير استأجرك رب هذا الغنم فان أنت هنأت جرباها ، وداويت مرضاها ، وحبست أولها على أخرها ، وفاك سيدك أجرك ، وان أنت لم تفعل عاقبك سيدك » ، واستنتج ابن تيمية شروط الحكم من قوله تعالى « ان خير من استأجرت القوى الأمين » .

ولا يسعنا الا أن نحيل القارئ الى فصول كتاب « السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية » ، الذى رأيناه نموذجاً يجب أن يكون فى يد قارئ الادارة ومعلمها فيسير مع ابن تيمية وهو يتحدث عن اختيار الأمثل فالأمثل ، والأصح فى كل ولاية بحسبها ، وكيفية معرفة الأصلح ، ثم معه وهو يدخل باب الأموال العامة من علم واسع ، فيتحدث لنا عما يدخل فى هذا القسم وعن الأموال السلطانية، كالغنيمة والصدقات والفىء ، ثم ينتقل الى ظلم الولاة والرعية ، والمصارف ، فاذا أشرفنا الى كتابته عن الأحكام نجده يوضح حدود الله وحقوق الناس فى اسهاب العارف بدينه ودنياه ، فاذا ما جاء الى خاتمة كتابه ، والتي تناول فيها أمر الشورى ، وأهمية الولاية ، نجده يبرز منطقة القرآن فى الادارة تعمق المتفقه، ويذكرنا فى هذه الخاتمة بأنه لا غنى لولى الأمر عن المشاورة ، لأن الله تعالى أمر بها نبيه فقال : « فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر » ويستشهد ابن تيمية برواية أبى هريرة حين قال « لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم » ، كما يعزز قوله بأن الله أمر نبيه بالشورى ، ليتألف بها قلوب أصحابه ، وليقتدى به من بعده ، وليستخرج منهم رأى فيما لم ينزل فيه وحى من أمور الحرب والأمور الجزئية وغير ذلك ، ولهذا يستدل ابن تيمية على أن غير رسول الله اذن أولى بهذه المشورة ، خاصة وقد أثنى الله على المؤمنين فى قوله « وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون . والذين يجتنبون

كبائر الاثم والفواحش واذا ما غضبوا هم يغفرون ، والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون » ،
فأى منطق عظيم للقيادة الجماعية هذا وأى منهج أمثل لطريقة صياغة القرار
Decision making سبق بها الاسلام جميع الثقافات .

هذا هو منطق ابن تيمية فى الادارة العلمية فاق به من عداه من أئمة المسلمين ، وعلا منطقه فى رأينا على غيره ممن تحدث منهم فى أمور الادارة ، أمثال الماوردى والغزالى وغيرهم ، فحق له فى رأينا أبوة الادارة العلمية فى ثقافة الاسلام ، ولا يخالجننا شك أنه اذا ترجمت آراؤه الى اللغات الغربية ، لعقدت له أبوة الادارة عالميا ، ولسطع اسم الادارة الاسلامية وأصولها فى الدراسات المقارنة للادارة والله الموفق .

FRANCE - ISLAM

Revue

mensuelle

multilangue

des

59, rue Claude - Bernard,

PARIS (5°)

C.C.P. 23.929.38

Tél. JUS 27 - 86

Musulmans

en

Europe

Directeur responsable de la publication : Mokhtar HAJRY

الخصائص المميزة للبنك الإسلامي للتنمية

من خلال نصوص اتفاقية تأسيسه
وملامح النظام المصرفي والاقتصاد الإسلامي

د. محمد ترفيق الشاوي*

عناصر البحث :

- ١ - أهمية دراسة الاتفاقية من الناحية العملية ، والعلمية ، والدولية.
- ٢ - خصائص البنك ترسم ملامح النظام المصرفي وتبرز الأسس الجوهرية للاقتصاد الإسلامي .
- ٣ - عرض شامل للخصائص المميزة للطابع الإسلامي في هذا البنك.
- ٤ - أولا : التنمية عن طريق الاستثمار .
- ٥ - ثانيا : التنمية الاجتماعية ركن أساسي للتنمية الاقتصادية

* استاذ بكلية الحقوق جامعة القاهرة .

٦ - ثالثا : المبادئ الاقتصادية السليمة هي التي تكمل الأصول الشرعية ، والقيم الأخلاقية الإسلامية ولا تتعارض معها .
٧ - رابعا : تطبيق عملي للتضامن الإسلامي على أساس وحدة الأمة الإسلامية .

٨ - خامسا : تطبيق مبدأ التضامن في المعاملات بدلا من الفائدة .
٩ - خاتمة .

١ - أهمية دراسة اتفاقية تأسيس البنك الإسلامي للتنمية :

ان اتفاقية تأسيس البنك الإسلامي للتنمية هي أول صياغة قانونية رسمية لوجهة النظر الإسلامية في النظام المصرفي الحديث . انها بالنسبة للبنك ذاته تعتبر ميثاقه ودستوره ، وهي قانونه الأساسي . فهي تقدم لنا الاطار القانوني لعملياته ونظام عمله وسيره . وهذا يعطيها أهميتها العملية . لكننا سنهتم بها في بحثنا باعتبارها وثيقة قانونية كانت ثمرة مجهود مشترك ساهم فيه عدد كبير من الخبراء القانونيين والماليين والمصرفيين والاقتصاديين مثلوا الدول المؤسسة للبنك في اجتماعات لجان الخبراء المتعددة المتعاقبة ثم اللجان التحضيرية ، ثم مؤتمرات وزراء مالية الدول الإسلامية .

لقد كان أعضاء الوفود في هذه المؤتمرات والاجتماعات يمثلون أعلى المستويات في الخبرة . فضلا عن وزراء المالية ، كان يوجد عدد كبير من محافظي البنوك المركزية ، ومديري البنوك الوطنية ، وكبار رجال الاقتصاد والقانون والعمل المصرفي . ان الوثيقة التي أعدها هؤلاء وأقروها باجماع الآراء تمثل عملا علميا وقانونيا جديرا بتقاليد هذه الأمة وعبقريتها . واذا كانوا قد التزموا في وضع أسس نظام هذا البنك على أصول مستمدة من شريعتنا الغراء ، فلأن هذا العمل قد قصد منه أن يكون حجر الأساس لنظام مصرفي إسلامي عصري هو في بدايته بلاشك ، ولكنه قادر على النمو والتطور بل اننا واثقون بأنه سيكون له صدى

كبير في جميع بلاد العالم الثالث التي تطمح كما تطمح الشعوب الإسلامية للاستقلال الاقتصادي ، وإلى بناء اقتصادها بعيدا عن كل سيطرة للكتل الاقتصادية التي تمثل المصالح المالية للدول التي سبقتها في مجال التقدم الصناعي والتكنولوجي .

ثم إن هذه الاتفاقية هي ميثاق دولي التزمت به الدول الموقعة على الاتفاقية والتي بلغ عددها الآن ثمانية وعشرين دولة إسلامية . وطبقا لهذا الميثاق فإن مجلس محافظي البنك الإسلامي للتنمية يضم وزراء مالية هذه الدول الذين يجتمعون مرة على الأقل في كل سنة .

ومعنى ذلك أن مجلس محافظي البنك الإسلامي للتنمية هو الهيئة العليا التي يمكنها أن تتخذ قرارات متعلقة بالتعاون المالي والاقتصادي بين تلك الدول ويكون أول الهيئات الدولية الإسلامية المتخصصة في المؤتمر الإسلامي العام . وتكون الأمة الإسلامية قد سارت فعلا في طريق التعاون المالي والاقتصادي القائم على أساس التضامن فيما بينها ولهذا فإن مقدمة الاتفاقية قد وصفت هذا البنك بأنه تعبير عملي عن وحدة الأمة الإسلامية . ولأن وحدة هذه الأمة هي وحدة فكرية وثقافية وعقيدية قبل كل شيء ، فقد أرادت الدول بانشاء البنك أن تمتد هذه الوحدة إلى المجالات الاقتصادية حتى تتكون منها مجموعة دولية تقوم بدور رائد في المجال الدولي يكون جديرا بماضيها المجيد . ولكي يكون هناك التحام بين الوحدة الفكرية والعقيدية القائمة فعلا ، وبين الوحدة الاقتصادية التي يراد بناؤها وتدعيمها فإن هذه الأخيرة قد أقيمت على أساس المبادئ الإسلامية التي قامت عليها الوحدة الفكرية والعقيدية والاجتماعية للأمة الإسلامية أو بعبارة أخرى على أساس الاقتصاد الإسلامي الذي يلتزم في نظرياته ونظمه ومنظماته بمبادئ الشريعة الإسلامية وروحها ومثلها العليا .

٢ - الخصائص المميزة للبنك ترسم ملامح النظام المصرفي وتفتح أسس الاقتصاد الاسلامي :

لقد سبقت انشاء هذا البنك دعوات عديدة لتطهير المجتمع الاسلامي من التعامل بالربا وبناء اقتصاد اسلامي عصري على الأصول المستمدة من الشريعة الاسلامية لكنها كانت دعوات فردية . وفي عام ١٩٧٠ أثناء انعقاد المؤتمر الثاني لوزراء خارجية الدول الاسلامية بمدينة كراتشي عاصمة باكستان تقدمت دولتان من الدول الأعضاء باقتراحين رسميين يدعوان الى انشاء بنك اسلامي أو اتحاد للبنوك الاسلامية . قدم هذين الاقتراحين وفد جمهورية باكستان الاسلامية ووفد جمهورية مصر العربية . ولقى الاقتراحان ترحيبا وحاماسا من جميع الدول الأعضاء . ومنذ البداية أوضح الاقتراح المصري أنه لا يعنى بالطابع الاسلامي للبنك أى اعتبار اقليمي أو عنصري - بل يستمد البنك صفته الاسلامية من كون نظامه مبنيًا على « هدى شريعة الاسلام وأسلوبها الاجتماعي » .

وتعبيرا عن اقرار المؤتمر لهذه النظرة صدر قرار المؤتمر الثاني لوزراء خارجية الدول الاسلامية في كراتشي بتاريخ ٢٨/١٢/١٩٧٠ « بتكليف جمهورية مصر العربية بمسئولية القيام بدراسة شاملة لهذا المشروع على ضوء اقتراحها وعلى ضوء المناقشات التي دارت في المؤتمر » .

هذه الدراسة أعدتها لجنة من رجال الفقه الاسلامي والقانون والاقتصاد وتحمل اسم « الدراسة المصرية لانشاء نظام مصرفي اسلامي » وقدمت الى المؤتمر الثالث لوزراء خارجية الدول الاسلامية الذي عقد بمدينة جدة في ١٤ محرم ١٣٩٢ (الموافق ٢٩/٢/١٩٧٢) بعد أن نوقشت في اجتماع لجنة تحضيرية موسعة عقدت بالقاهرة من ٢٢ الى ٢٤ ذى الحجة ١٣٩١ (٧ - ٩ فبراير ١٩٧٢) وظهر من هذه الدراسة أن هدفها هو وضع الأسس الشرعية لانشاء بنك عصري على أصول شرعية واقامة نظام مصرفي اسلامي متكامل يشمل مصارف محلية ووطنية واتحاد دولي لهذه المصارف بما يتبعه من أجهزة استشارية أو تنفيذية . وذلك كله على هدى المبادئ التي تميز الاقتصاد الاسلامي من حيث توجيه رؤوس

الأموال لصالح مجموع الشعوب مما يحقق أرفع مستوى من العدالة الاجتماعية المستمدة من المثل الروحية والاجتماعية السليمة وضرورة الالتزام بالأسلوب الاسلامي في المعاملات المالية .

وعندما عرضت هذه الدراسة على مؤتمر وزراء خارجية الدول الاسلامية في اجتماعه الثالث بجدة أدرك المؤتمر أنها ليست مقصورة على مشروع بإنشاء بنك اسلامي ، بل ان أهدافها أعم وأشمل اذ ترسم منهاجا بعيد المدى لتغيير أسس النظام المصرفي والاقتصادي في العالم الاسلامي ، الأمر الذي يستدعي دعوة مؤتمر خاص يعقده لذلك وزراء المالية في جميع هذه الدول وصدر القرار بذلك فعلا .

وهذا هو نص القرار :

« اطلع المؤتمر على الدراسة التي قامت بها جمهورية مصر العربية لإنشاء البنك الاسلامي الدولي وللعمل على إعادة بناء المجتمع الاسلامي وتدعيم اقتصاده على أسس مثالية شرعية من العدل الالهي والقيم الانسانية والسعى لتحرير المعاملات المصرفية من المحظورات الشرعية بما يتفق مع الأسس الاقتصادية المتطورة .. وقرر المؤتمر أن تنشأ بالأمانة العامة ادارة مالية واقتصادية • وتكون هذه الادارة نواة وكالة متخصصة في الميادين الاقتصادية والمالية التي تهم الدول الأعضاء » •

تنفيذا لذلك القرار أنشئت الادارة الاقتصادية بالأمانة العامة للمؤتمر الاسلامي وجرت اتصالات مع الدول الأعضاء ودعى أول مؤتمر لوزراء مالية الدول الاسلامية بمدينة جدة فأصدر تصريحاً بإعلان العزم على إنشاء البنك الاسلامي للتنمية وكون لجنة تحضيرية لاعداد مشروع الاتفاقية التي ندرسها الآن - على أساس الدراسة المصرية السابقة وملاحظات الدول الأعضاء وآراء الخبراء .

(١) حضر هذه اللجنة ثمانى عشرة دولة هي : مصر والمملكة العربية السعودية وليبيا والاردن والسودان والمغرب والجزائر واليمن (الشمالية) و إيران و أفغانستان وباكستان واندونيسيا وماليزيا وتركيا وغيينيا والسنغال والصومال ومالى ..

إن الدراسة المصرية قد اتخذها واضعو الاتفاقية مصدرا للمبادئ العامة التي تقوم عليها الاتفاقية . ولما كانت قد ربطت بين نظام البنك وبين بناء الاقتصاد على أسس شرعية وتحرير المعاملات المصرفية من المحظورات الشرعية . فانه يمكن القول بأنها كانت في نظر واضعيها جزءا من تنظيم شامل للنظام المصرفي والتنظيم الاقتصادي في المجتمع الاسلامي ، أو صورة مصغرة لهذا التنظيم الشامل .

وإذا كنا قد جعلنا موضوع هذه الدراسة ابراز الخصائص المميزة للبنك الاسلامي للتنمية حسبما تصوره اتفاقية التأسيس ، فسبب ذلك أن هذه الخصائص بذاتها ترسم لنا الملامح الرئيسية لنظام مصرفي اسلامي متكامل كما أنها تضع أمام أعيننا المبادئ الجوهرية للاقتصاد الاسلامي ذاته . . . إن دراسة هذه الخصائص هي في نفس الوقت عرض موجز للأسس الجوهرية للنظرية الاسلامية التي تهيمن على النظام المصرفي والتنظيم الاقتصادي في المجتمع وسنزداد يقينا من ذلك عندما نستعرض هذه الخصائص . . .

٣ - عرض شامل للخصائص المميزة للطابع الاسلامي لهذا البنك :

منذ أن بدأ التفكير في اعداد مشروع اتفاقية لانشاء البنك الاسلامي كان هناك وجهتا نظر مختلفتان بشأن المقصود من الطابع الاسلامي للبنك احدهما وجهة نظر تقليدية ، والأخرى عقيدية تجديدية .

(أ) ان وجهة النظر التقليدية البيروقراطية كانت تظن أن البنك الاسلامي للتنمية سيكون بنكا تقليديا مماثلا لبنوك التنمية الدولية الأخرى - كالبنك الآسيوي للتنمية ، أو البنك الأفريقي للتنمية ، أو البنك الدولي للتنمية . والفارق الوحيد في نظر هؤلاء بين البنك الاسلامي والبنوك الدولية الأخرى هو فارق اقليمي بمعنى أن الاقليم الذي يهدف لتنميته هو إقليم الدول الاسلامية التي أنشئ لمساعدتها على تنمية اقتصادها الوطني .

هذا التيار كان يمثل عدد كبير من الخبراء العاملين فعلا في المصارف التقليدية سواء كانت بنوكا مركزية أو وطنية أو دولية ، وسواء كانت بنوكا تجارية أو بنوكا متخصصة . في نظر هؤلاء الخبراء يمكن أن تكون اتفاقية إنشاء البنك الاسلامي للتنمية طبعة أخرى منقولة من اتفاقية تأسيس البنك الآسيوي أو البنك الافريقي . الخ ولا تختلف عنها الا عندما تذكر أسماء الدول وتوقيعاتها وحكوماتها ومندوبوها .

(ب) لكن الاتجاه الذي ساد كان هو الاتجاه العقيدى التجديدى - الذى يرى أن يوضع للبنك نظام مبتكر يوفق بين مبادئ الشريعة ومطالب التنمية وسبب تغلب هذا رأى هو أن قرارات مؤتمر وزراء الخارجية كانت صريحة واضحة في أن الدول التى اقترحت إنشاء البنك والتى وافقت عليه لم تكن تهدف الى إنشاء بنك تقليدى . وانما قصدت من الطابع الاسلامي للبنك أن يوضع نظامه في اطار مبادئ الشريعة الاسلامية وأحكامها . وهذا هو رأى الذى أخذ به فعلا في اعداد مسودة الاتفاقية ، وأقرته اللجنة التحضيرية باجماع الآراء ، كما أقره مؤتمر وزراء مالية الدول الاسلامية الأول والثانى ونصت عليه صراحة المادة الأولى منها عندما حددت هدف البنك بأنه دعم التنمية الاقتصادية ، والتقدم الاجتماعى وفقا لأحكام الشريعة الاسلامية .

هذا الاتجاه العقيدى نحو الابتكار والتجديد في اتفاقية تأسيس هذا البنك - يجعل هذا الميثاق علامة تشير الى طريق جديد في الفكر الاقتصادى العالمى ومرحلة جديدة في تاريخ النظام المصرفى - هذه المرحلة تتميز بدخول الاسلام بما يشتمل عليه من ثروة روحية وخلقية وفكرية في مجال النظم المصرفية والفكر الاقتصادى في العصر الحديث - في نظرنا أن هذه الثروة الفكرية والأخلاقية والاجتماعية سوف تدفع بالفكر الاقتصادى المعاصر في الدول - النامية على الأخص - نحو مرحلة تتميز بإنشاء نوع جديد من المؤسسات المالية التضامنية وهى في نظرنا مرحلة تتجاوز مرحلة البنوك التعاونية التى ابتكرت لمقاومة عيوب النظام الرأسمالى - هذه المرحلة الجديدة تتميز كما قدمنا بتطبيق مبادئ

الشريعة الإسلامية وأحكامها في المعاملات المصرفية على النحو الذي تعتبر هذه الاتفاقية نموذجا طليعيا جريئا من نماذجها التي نرجو أن تكثر ويزداد عددها مهما تكن الصعوبات والعقبات .

ان الطابع الاسلامي الذي أعطته هذه الاتفاقية لبنك التنمية الاسلامي هو الذي يميزه عن البنوك التقليدية وسنستعرض هذه المميزات في النواحي المصرفية والاجتماعية والاقتصادية والقانونية والسياسية والعقيدية ..

١ - فمن ناحية العمل المصرفي نجد أن هذا البنك وان كان متخصصا في التنمية الا أنه يعمل للتنمية من خلال الاستثمارات .

٢ - ومن الناحية الاجتماعية يجمع البنك بين التنمية الاقتصادية والاجتماعية لأنه يعتبر التنمية الاجتماعية ركنا أساسيا في النمو الاقتصادي .

٣ - ومن الناحية الاقتصادية يحرص الميثاق على الالتزام بالمبادئ الاقتصادية السليمة باعتبارها مكملة للأصول الشرعية والقيم الإسلامية المعنوية .

٤ - ومن الناحية السياسية يعتبر انشاء هذا البنك تطبيقا عمليا لسياسة التضامن الاسلامي والتعاون بين الدول الأعضاء في المجالات الاقتصادية والاجتماعية على أساس وحدة « الأمة الإسلامية » .

٥ - ومن الناحية القانونية ، يقوم نظام البنك على صياغة العقود والمعاملات على أساس المشاركة التضامنية باعتبارها بديلا يغني عن الاستغلال الربوي الذي حرمه الاسلام .

وسندرس كل واحدة من هذه الخصائص على حدة :

٤ - أولا : التنمية بطريق الاستثمار :

ان الخبراء التقليديين يلاحظون أن مقدمة الاتفاقية عندما أوردت تعريفا للبنك الاسلامى للتنمية وصفته بأنه مؤسسة مالية مختصة بالتنمية والاستثمار ويقول بعضهم ان هذا فيه خلط بين مهمة صناديق الاستثمار ومهمة صناديق التنمية ..

حسب التصنيف التقليدى فى النظام المصرفى تقوم صناديق الاستثمار باستخدام ما لديها من أموال فى المشروعات التى تضمن لها أكثر قدر من الربح دون نظر لأى اعتبار آخر متعلق بالتنمية أو غيرها - وغالبا ما يتم ذلك عن طريق شراء الأسهم فى سوق الأوراق المالية - كما أنها تشتري السندات كذلك لتحصل على الفوائد التى تحققها وهذا يقصد به مجرد الاستثمار دون أى اعتبار آخر .

أما صناديق التنمية فهى لا تهدف الى الاستثمار وانما تقدم قروضا لعملائها مقابل فائدة تشترطها - ويكون سعر الفائدة مرتفعا أو منخفضا حسب مدى رغبتها فى مساعدة الدولة التى تقرضها . ولا تكتفى بنوك التنمية أو صناديق التنمية باقراض عملائها - وانما تلجأ هى أيضا الى الاقتراض من السوق المالية ثم تعيد اقراض ما اقترضته . فهى تتعامل بالقرض بفائدة أخذا وعطاء .. وهذا هو عملها الأساسى الذى لا يستطيع البنك الاسلامى أن يمارسه . ولا بد له أن يجد بديلا عنه فى حالة الأخذ وفى حالة العطاء .

ان الاسلام يحرم الربا ، ونحن نعرف الربا : بأنه كل زيادة على رأس المال تشترط فى العقد مقابل الأجل . فالبنك الاسلامى لا تسمح له بالمبادئ الشرعية بأن يقرض عملاءه مقابل فائدة ولا أن يقرض من السوق المالية مقابل فائدة .. وكان يجب على واضعى الاتفاقية أن يبحثوا عن بديل يغنى البنك عن هاتين العمليتين الربويتين . وقد فعلوا ذلك انطلاقا من نقطة الايمان بتحريم القرض بفائدة كما تمارسه البنوك التقليدية .. والالتزام بهذا المبدأ هو الذى حتم عليهم الاجتهاد لابتكار أساليب

لا تلجأ لها عادة بنوك التنمية التقليدية التي تكتفى بممارسة القرض
بفائدة - كما سنرى ..

ان الوثيقة التي بين أيدينا تصور لنا العمليات التي نظمتها الاتفاقية
ودعت ادارة البنك للقيام بها كبديل عن عمليات الاقراض والاقتراض
بفائدة - وسنعرضها بايجاز ، وهي :

(أ) المشاركة في رأس مال المشروعات المنتجة : معنى المشاركة هو
المساهمة في رأس مال المشروع الانتاجي مما يترتب عليه أن يصبح البنك
شريكا في ملكية المشروع وشريكا في ادارته وتسييره والاشراف عليه ،
وشريكا كذلك في كل ما ينتج عنه من ربح أو خسارة بالنسبة المتفق عليها .
ويجوز أن يبيع حصته للغير ويسترد فقط الثمن الذي يتفق عليه
في عقد البيع سواء كان أقل من رأس ماله أو أكثر منه .. وعادة يكون
البيع للدواة أو الشركاء الآخرين .

وقد خصصت المادة الثانية من الاتفاقية للمشاركة في رأس المال
البند الأول من بنودها عند تعدادها لوظائف البنك فعرفت بها بأنها : المشاركة
في رؤوس أموال المشروعات والمؤسسات الانتاجية في الدول الأعضاء ..
وهذا النوع من المشاركة موجود حاليا في العمل .. ولكن التي
تمارسه في العادة هي صناديق الاستثمار - واعتماد البنك الاسلامي عليها
بصفة أساسية هو الذي جعلنا نقول بأنه يقوم بوظيفة بنك التنمية ولكن
بأساليب صناديق الاستثمار .. وهو الأمر الذي قد يجده بعض الخبراء
التقليديين شاذا حسب أصول عملهم المصرفي - ولكن واضعى الاتفاقية
وجدوا أن التنمية بطريق الاستثمار بأسلوب المشاركة هي أحسن وسيلة
للتنمية في إطار المبدأ الشرعي الذي يخرم الربا ..

وعدالة المبدأ الاسلامي واضحة لأنه يستبعد الاستغلال الذي يتمثل
في القرض بفائدة حيث يضمن هذا العقد الربوى للمقرض رأس ماله كاملا
في جميع الأحوال ويضمن له كذلك زيادة في رأس المال بقدر الفائدة

المتفق عليها سواء كان المشروع الذى اقترحن من أجله قد خسر أو ربح •
فى حين أن المشاركة العادلة تقوم على التضامن بين الممول وطالب التمويل
فى حالة الخسارة كما فى حالة الربح •• فهو شريك له فى الخسارة كما هو
شريك فى الربح ومن أجل ذلك يلتزم بالعمل على نجاح المشروع وي بذل
جهدا فى إدارته والإشراف عليه ليساهم فى نجاحه وبذلك توجه جهود
الطرفين للتنمية الإنتاجية عن طريق المشاركة التضامنية الكاملة ••

(ب) طرق التمويل الأخرى : إذا استبعدنا القرض بفائدة لأن
الشريعة تحرمه ، ثم استبعدنا المشاركة ، فهل توجد وسائل أخرى للتمويل
أو الاستثمار ؟ •

هذا هو السؤال الذى أجابت عليه الاتفاقية بالإيجاب فى البند الثانى
من نص المادة الثانية التى تعدد وظائف البنك بالإشارة الى : « الاستثمار
فى مشروعات البنىة الاقتصادية والاجتماعى فى الدول الأعضاء عن طريق
المشاركة أو طرق التمويل الأخرى » •• ويلاحظ أن كلمة الاستثمار هنا
قصد بها استبعاد القرض الحسن أو القرض بدون فائدة لأن النص قد
خصص له البند الثالث ••

إن وضع هذا النص قصد به فتح الباب واسعا أمام إدارة البنك
وخبرائه ومستشاريه الى ابتكار صور جديدة من التمويل تناسب مشروعات
البنىة الاقتصادية والاجتماعى ، وتعطى للبنك فرصة المشاركة فى عائد
هذه المشروعات دون اللجوء الى القرض بأى صورة من الصور ••

لقد ظهر من المناقشات أن هذه المشروعات لها عائد وإن كان هذا
العائد لا يسمى ربحا لأن هذا اللفظ قاصر على المشروعات الإنتاجية ••
كل ما هنالك أن وسائل حساب هذا العائد ما زالت تتطور وتتقدم ••
فليس من العدالة حرمان البنك فى حالة المشاركة فى تمويلها من الاتفاق
على المشاركة فى هذا العائد بنسبة معينة ••

هذا هو الاتفاق على التمويل بطريق المشاركة — وهو يختلف عن
المشاركة فى رأس المال ويختلف عن القرض ، ويتوسط بينهما — ولكى
يكون صحيحا من الوجهة الشرعية يجب أن تتوفر فيه الشروط الآتية :

١ - ألا يضمن للبنك استرداد رأس ماله كاملاً في جميع الأحوال -
لأن ذلك يجعله قرضاً .. فالقرض سواء كان قرضاً بفائدة أو قرضاً بدون
فائدة يتميز بأن المقرض يلتزم في العقد برد رأس المال في جميع
الأحوال .. وفضلاً عن ذلك فإن القرض بفائدة يلزم المقرض بأن يدفع
زيادة على رأس المال الفوائد التي تزيد بزيادة الأجل لأنها دورية متجددة .

أما التمويل بالمشاركة فإنه عندما يعطى الممول نصيباً من العائد
فإن معنى ذلك أنه لا يضمن بأي حال من الأحوال أن يكون العائد الذي
يحصل عليه الممول مساوياً لرأس ماله (كما هو الحال في القرض الحسن)
ولا زائداً عنه (كما هو في القرض بفائدة) وهذه هي أهم مميزات هذا
النوع من وسائل التمويل .

وفيما عدا ذلك فإن باب الابتكار والاجتهاد يبقى مفتوحاً أمام
المتعاقدين لاختيار طريقة حساب العائد ، ولتحديد نسبة مشاركة الممول
فيه ومدة هذه المشاركة ، وغير ذلك من شروط العقد ..

٢ - ألا يترتب عليه المشاركة في ملكية المشروع ولا في إدارته
ولا الإشراف عليه لأن ذلك يجعله عقد مشاركة في رأس المال بالصورة
التي نص عليها البند الأول من المادة الثانية - وكل ما يعطيه للممول بديلاً
عن رأس ماله هو نسبة محددة من عائد المشروع لفترة معينة .. وهذا
تطبيق آخر لمبدأ المشاركة التضامنية التي تجيزها الشريعة الإسلامية على
أساس أن الغرم بالغنم ، ومن يشرك في الزيادة يجب أن يشترك في
النقصان ..

وإذا كانت الاتفاقية قد آثرت الإشارة لهذه المعاملات بعبارة عامة
هي « طرق التمويل الأخرى » فلكي يبقى المجال واسعاً
أمام الخبراء لابتكار الصيغ الجديدة لهذه العقود بما
يتناسب مع التقدم في ابتكار طرق حساب العائد من هذا النوع من
المشروعات . ولكن المادة الثامنة عشر أوجبت على البنك عندما يقدم

قروضا لمشروعات معينة من مشروعات البنى التحتية الاقتصادية أو غيرها أن يراعى ما لكل مشروع من عائد محتمل ..

(ج) اجتذاب الودائع الاستثمارية واجتذاب المدخرات بأية وسيلة أخرى :

من ناحية الحصول على الأموال فإن بنوك التنمية التقليدية تستطيع أن تنزل إلى السوق المالية وتقترض منها بفائدة ما تحتاج إليه من أموال وهو أمر لا يستطيع البنك الإسلامى أن يفعله . ولذلك فإن واضعى الاتفاقية رأوا أن البنك يجب أن يعمل على تشجيع الودائع لأن هذه الودائع هى البديل عن الاقتراض بفائدة . وصرحت بذلك المادة الثانية عندما ذكرت فى البند السادس ضمن وظائف البنك « قبول الودائع واجتذاب الأموال بأية وسيلة أخرى » . وهنا يظهر مرة أخرى أن الاتفاقية تفتح باب التجديد والاجتهاد لا ابتكار وسائل أخرى (غير الاقتراض بفائدة) لاجتذاب الأموال وأثناء المناقشات ذكر من بين هذه الوسائل إصدار وثائق استثمار كوسيلة من وسائل اجتذاب رؤوس الأموال .

مما لا شك فيه أن الودائع تلعب دورا هاما فى البنك الإسلامى - لذلك حرصت الاتفاقية على النص عليها فى هذه الفقرة ، كما حرصت فى مواضع أخرى على تأكيد الاهتمام بها - مثال ذلك :

١ - خصصت المادة الثامنة للودائع ، وقررت أنه « يجوز للبنك أن يقبل الودائع التى يجب أن تستخدم وتدار وفقا للقواعد التى يضعها البنك » .

ورغم أن هذا النص لم يشر إلى القواعد التى سوف توضع للودائع إلا أنه كان من المفهوم أن الهدف من وضع هذه القواعد تشجيع أصحاب الأموال على ايداعها بالبنك الإسلامى ومن أهم طرق اجتذابها اعطاؤها نصيبا من أرباح البنك يتناسب مع الدور الذى تقوم به فى عملياته ..

٢ - لتأكيد حق أصحاب الودائع فى الحصول على نصيب من أرباح البنك نصت المادة الثانية والأربعون فى فقرتها الأولى على أن « يحدد

مجلس المحافظين سنويا الجزء من صافي الدخل ، الذي يتم تخصيصه للاحتياجات وللمودعين، وللصناديق الخاصة «الخ» . وظاهر من هذا الترتيب أن الاتفاقية تدعو مجلس المحافظين لتخصيص نصيب من الربح للمودعين قبل توزيع الفائض من الأرباح على الأعضاء المساهمين في البنك لأن الدول المساهمة في البنك لا تحرص في العادة على تحقيق ربح لأسهمها - وإنما يهتمها قبل كل شيء اجتذاب الودائع . ومن المتوقع أن يضع مجلس المحافظين خطة لتوزيع أكبر قدر ممكن من الربح في حالة تحققه - على المودعين ليستطيع اجتذاب أكبر كمية من الودائع للبنك لاستخدامها في عملياته .

وبالنسبة للبنوك الإسلامية فإن أحسن وسيلة لاجتذاب الودائع من أموال المسلمين هو الابتعاد قدر الامكان عن كل معاملة فيها شبهة الربا أو الفائدة . لأن الغالبية العظمى من المسلمين تؤمن ايمانا يقينيا بأن الربا المحرم يلوث المال ويفضّب الخالق سبحانه وتعالى - وهم ينتظرون وجود بنوك إسلامية لا تتعامل بالربا لكي يضمّنوا طهارة المكان الذي سوف يودعون أموالهم فيه بعيدة عن التلوث بالمال الحرام الناتج عن الفائدة الربوية . وعلى ذلك فإن البنك الإسلامي يفقد كل ميزة له في نظر المسلمين اذا وجدت أية شبهة على أن يسير في نفس الطريق التي تسير فيه البنوك التقليدية من حيث الاقراض بفائدة ، ولو تم ذلك بطرق التحايل التي لا يمكن أن تبقى طويلا خافية على الناس مهما عمل القائمون على البنك لاختفائها أو كتمانها .

ان الدول العربية والإسلامية تمر بفترة رخاء نقدي استثنائية. والمسلمون أحق باستخدام أموالهم في تنمية اقتصادهم بدلا من ايداعها في الخارج - ووجود بنك إسلامي طاهر من شبهة الربا أفضل وسيلة لاجتذاب الأرصدة المودعة في الخارج والمملوكة لمسلمين يؤمنون بتحريم الفائدة . واذا كانوا يودعونها اليوم في بنوك أجنبية فعذرهم أن البنوك التقليدية في بلادهم تسير على نفس أساليب التعامل بالفائدة - أما اذا وجدت بنوك إسلامية توجهها للمساهمة في مشروعات

الانماء الاجتماعى والاقتصادى للشعوب الاسلامية ، وفى نفس الوقت
تبتعد عن شبهة الربا فان ذلك سوف يشجعهم على اعادة أموالهم الى
بلادهم *

٣ - ولتوفير جو أكبر من الاطمئنان لدى المودعين نصت المادة
الخامسة والخمسون على أن « يلتزم البنك بالمحافظة على السرية فيما
يتعلق بالودائع والحسابات * وعلى الدول الأعضاء أن تحترم سرية
المعلومات المتعلقة بها » *

ولقد رأيت أحد « الخبراء » التقليديين يفرع عندما قرأ هذا
النص قبل تقديمه الى المؤتمر ، وصاح قائلاً - لا يكفيكم أنكم وسعتم
فى عمليات بنك التنمية ليشمل عمليات الاستثمار بل تضيفون الى ذلك
العمليات المصرفية البحتة ، من قبول ودائع وفتح حسابات * * لقد بعدتم
عن مبدأ التخصص *

لقد كان جوابى واضحاً - أن مبدأ التخصص بالصورة التقليدية
التي تمارسونها انما كان نتيجة قرون طويلة عاش فيها نظامكم الاقتصادى
والمصرفى تحت سيطرة نظام الفائدة - فهو قد صنع لتثبيت نظام التعامل
بالفائدة وخدمته * أما نحن فلا تنس أننا عشنا أربعة عشر قرناً لا نعترف
الفائدة ولا نتعامل بها بل نحرّمها - ولم نتعامل بالفائدة الا عندما دخل
عندنا هذا النظام فى ظل السيطرة المالية الأجنبية وسيطرة جيوش الاحتلال
الأجنبى وهى فترة قصيرة نريد أن نمحو آثارها ، لنعود الى نظامنا
الأصيل ، المظهر من الفائدة * وعندما نقيم هيكل هذا النظام على أساس
مختلف عن أسس نظامكم الربوى ، سوف يكون عندنا تخصص ، ولكننا
سنجعله تخصصاً مختلفاً عما وصلتكم اليه لأننا بدأنا من نقطة غير النقطة
التي بدأت منها بل هى مناقضة لها وهى مبدأ عدم التعامل بالفائدة *

اننى أشير الى هذا الحوار لأنه ما زال عندنا خبراء يروقراطيون
فى كثير من الدول الاسلامية يضعون العقبات فى وجه حركة انشاء
البنوك الاسلامية محتجين بمبدأ التخصص الذى يجدونه مكتوباً عندهم

في نظم مراقبة البنوك أو قوانين البنوك أو ما الى ذلك من نصوص يعرفون جيدا أنها منقولة ومترجمة من نصوص وضعتها دول قام اقتصادها على أسس ربوية يحرمها الاسلام وتتناقض معه .

(د) القرض الحسن : وقد نص عليه البند الثالث من المادة الثانية عندما أعطى للبنك الحق في « منح قروض لتمويل المشروعات والبرامج الإنتاجية في القطاعين الخاص والعام في الدول الأعضاء » .

ويستفاد من هذا النص ما يأتي :

١ - أن هذا النوع من القروض لا تمارسه مطلقا البنوك التقليدية فهي لا تعرف الا القرض مقابل الفائدة . أما منح القرض الحسن فهو عملية لا تقوم بها الا البنوك الاسلامية وحدها . وهذا هو من أهم خصائصها .

لذلك نتيجة هامة ينبغي ألا ننساها ، وهي أنه لا يجوز بحال من الأحوال نقل القواعد الخاصة بالقروض الموجودة في البنوك التقليدية بقصد تطبيقها على القروض التي تمنحها البنوك الاسلامية - لأن هذين النوعين مختلفان تماما .

٢ - أن هذا النوع من القروض ليس من وسائل الاستثمار ، فهي لا تضمن للبنك المقرض أية زيادة على رأس ماله - وإذا حاول البنك الحصول على أية ميزة أو زيادة على رأس المال فإن المعاملة تصبح مشوبة بالربا ، وتنقض المبدأ الأساسي الذي قام البنك على أساسه .

٥ - ثانيا : التنمية الاجتماعية ركن أساسي للتنمية الاقتصادية :

مثل آخر من أمثلة اجترأ نصوص الاتفاقية على القواعد التقليدية للتخصص - هو أن هذا البنك ، وكل بنك اسلامي هو بنك اجتماعي كما هو بنك مالي أو اقتصادي أو مصرفي والاهتمام بالناحية الاجتماعية أصل من الأصول الاسلامية حرص واضعو الاتفاقية على ابرازه وتأكيدده . في تعريف البنك الذي أورده المقدمة وصف بأنه « مؤسسة مالية

بالجمع بين التنمية والاستثمار بل يربط بينهما وبين التقدم الاجتماعى
لأنه فى نظر الاسلام أساس التقدم الاقتصادى .

وقد أكدت المادة الأولى من الاتفاقية الارتباط بين الناحيتين
الاجتماعية والاقتصادية عندما أشارت الى أن هدف البنك هو دعم التنمية
الاقتصادية والتقدم الاجتماعى للشعوب الاسلامية .

وعندما ذكرت المادة الثانية وظائف البنك ونصت فى البند الثانى
منها على مشروعات البنىة الاقتصادية أضافت إليها على قدم المساواة
مشروعات البنىة الاجتماعى . فبناء مدارس أو مستشفيات فى منطقة
لا يقل فى أهميته عن بناء الجسور والطرق والترع الضرورية لدفع عملية
التنمية الزراعية أو الصناعية أو الانتاجية لتلك المنطقة .

وزيادة على ذلك فإن المادة الثانية ذكرت من بين وظائف البنك
فى البند الرابع « انشاء وإدارة صناديق خاصة » كما ذكرت فى البند
الخامس النظارة على صناديق الأموال الخاصة . والصناديق الخاصة
المشار إليها فى هذين البندين إنما ينشئها البنك أو يتولى النظارة عليها من
أجل تحقيق أغراض اجتماعية فى الدرجة الأولى - وإذا كانت هذه
النصوص تعمدت عدم تحديد هذه الأغراض فعلة ذلك أنها قصدت اعطاء
إدارة البنك حرية مطلقة فى تقدير أهمية هذه الصناديق وعلاقتها بأهداف
البنك - ومع ذلك فقد حرصت الاتفاقية على الإشارة الى ضرورة انشاء
صندوق لمعاونة المجتمعات الاسلامية فى الدول غير الأعضاء كما أشار
البند التاسع الى أن من وظائف البنك تقديم المعونات الفنية للدول
الأعضاء وأشار البند العاشر الى تدريب المشتغلين فى مجال التنمية
بالدول الأعضاء - وكل هذه الوظائف لها أهمية اجتماعية فى رفع
مستوى الخبرة للعاملين فى مجالات التنمية الاقتصادية والاجتماعية .

وقد حظى موضوع الصناديق الخاصة بعناية كبيرة من جانب واضعى
الاتفاقية - فبعد تعداد الموارد المالية العادية للبنك فى المادة التاسعة
خصصت المادة العاشرة لذكر موارد الصناديق الخاصة وخصصت المادة

الحادية عشرة لموارد الصناديق الموضوعة تحت نظارة البنك - كما فرقت المادة الثالثة عشرة بين عمليات البنك العادية وبين ما سمته العمليات الخاصة (التي تمول موارد الصناديق الخاصة التي ينشئها البنك) وما سمته عمليات النظارة (التي تمول من موارد الصناديق الموضوعة تحت نظارة البنك) •

أما المادة الرابعة عشرة فقد قررت مبدأ الفصل بين هذه الأنواع الثلاثة من العمليات من حيث حساباتها وأموالها - وأخيرا عادت المادة الثانية والعشرون الى تقرير مبدأ جواز انشاء صناديق خاصة وذكرت مثالين لأغراضها وأضافت اليها أية أغراض أخرى - وكل ما اشترطته المادة الثالثة والعشرون في هذه الأغراض ألا تتعارض مع أهداف البنك ووظائفه •

وزيادة في عناية الاتفاقية بتمويل الصناديق الخاصة لتحقيق أغراضها الاجتماعية أوجبت المادة الثانية والأربعون في البند الأول منها على مجلس المحافظين قبل صرف أى جزء من صافي الدخل في شكل أرباح أن يحدد الجزء المخصص للصناديق الخاصة - وأغلب الظن أن هذا النص يوحى للدول بأن توجه الأرباح كلها أو معظمها الى الأغراض الاجتماعية للبنك - لأن الدول التي تساهم في انشاء بنوك التنمية لا تتوقع الحصول على ربح من وراء هذه المساهمة في أكثر الأحوال •

هذه العناية بتنظيم الصناديق الخاصة والنظارة عليها تدل على اهتمام الاتفاقية بالوظيفة الاجتماعية للبنك ، لأن الصناديق الخاصة إنما تتولى هذه الوظيفة • وقد ظهرت هذه العناية بصورة واضحة في الدراسة المصرية التي كانت أساس الاتفاقية وقد خصصت هذه الدراسة بابا لموارد بيت المال ومصارفه ، وزكاة المال التي هي المصدر الرئيسى لموارد بيت مال المسلمين ، ودور البنوك الاسلامية بجميع أنواعها في القيام بالوظائف الاجتماعية للزكاة وبيت المال •

ان نظام الزكاة يدل على أهمية الوظيفة الاجتماعية للدولة في الاسلام - لأن مصارف الزكاة محددة بترتيب الزامى فى نصوص القرآن الكريم - ومراجعة هذه النصوص تبين أن مصارف الزكاة معظمها ان لم تكن جميعها تتعلق بالناحية الاجتماعية (الفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب ...) •

واذا كانت نظرية الاسلام تجعل الوظيفة الاجتماعية هى الوظيفة الرئيسية لبيت المال وللدولة كلها بجميع أجهزتها - فان هذا المبدأ يطبق أيضا على البنوك الاسلامية • كل بنك اسلامى له طابع اجتماعى واضح وكل بنك اسلامى يجب أن يبرز فى نظامه وظيفته الاجتماعية ، لأنه بنك اجتماعى ، كما أن الدولة الاسلامية هى دولة اجتماعية كذلك ، وبيت مالها هو صندوق اجتماعى أيضا •

٦ - ثالثا : المبادئ الاقتصادية السليمة هى التى تكمل الأصول الشرعية والقيم الأخلاقية الاسلامية ولا تتعارض معها •

فى الفقرة الأولى من مقدمة الاتفاقية نص على أن عمل البنك يقوم « على أساس المبادئ والمثل الاسلامية » •

وفى الفقرة الأخيرة من المقدمة أعيد النص على هذه القاعدة بالنص على أن البنك « يستمد توجيهاته وأصوله من المبادئ والمثل الاسلامية » •

وللمرة الثالثة نجد أن هذا المبدأ قد تقرر بصورة قاطعة وصريحة فى المادة الأولى من الاتفاقية التى ذكرت أن هدف البنك هو دعم التنمية الاقتصادية والتقدم الاجتماعى « وفقا لأحكام الشريعة الاسلامية » •

والى جانب ذلك نجد أن المادة الثانية عشرة نصت على أن موارد البنك وتسهيلاته يجب ألا تستخدم الا على الأسس الاقتصادية السليمة •

ولمعرفة ما تقصده الاتفاقية من الأسس الاقتصادية يجب تفسيرها على ضوء الموضوع الذى وردت فيه هذه العبارة والمناقشات التى دارت حولها فى الجلسة التى أقرت فيها الصياغة النهائية لهذا النص •

ففيما يخص الموضوع ، نرى أن الإشارة للأصول الاقتصادية جاءت في المادة الثانية عشرة المخصصة لالزام البنك ألا يستخدم موارده إلا من أجل تحقيق الأهداف والقيام بالوظائف الواردة على التوالي في المواد (١) و (٢) - ثم أضاف النص لهذا القيد على الاتفاق شرطاً آخر هو تطبيق الأسس الاقتصادية السليمة . ومعنى ذلك أن المقصود هو حث البنك والقائمين به على عدم توجيه أمواله لخدمة أغراض شخصية أو سياسية أو أية أغراض تخالف الهدف المنصوص عليه في المادة الأولى (وهو التنمية على أساس المبادئ والمثل الإسلامية) وحثهم كذلك على عدم تبذيرها أو الاسراف فيها وعدم انفاقها بدون دراسة جدية للمشروعات وضمان سيرها على أسس اقتصادية سليمة تضمن لها النجاح وتضمن للبنك الربح .

فالأسس الاقتصادية السليمة التي أشار إليها هذا النص هي الأسس التي تضمن لمشروعاته النجاح في تحقيق التنمية للشعوب الإسلامية على أساس المبادئ الإسلامية ، وتضمن للبنك الربح والنمو على أساس هذه المبادئ أيضاً .

فالأسس الاقتصادية السليمة المقصودة بهذا النص هي المبادئ الاقتصادية التي تتفق مع المبادئ الإسلامية ولا تتعارض معها بأي حال من الأحوال .

ومما يؤكد هذا الاتجاه ويقطع به هو أن البعض قد اقترح أثناء تحرير مشروع الاتفاقية أن ينص على « الأسس المصرفية السليمة » ولكن هذه العبارة استبدلت ووضع بدلا منها عبارة « الأسس الاقتصادية » وسبب استبعاد ما يسمى بالأسس المصرفية هو أن بعض البيروقراطيين الذين قضوا حياتهم في خدمة المصارف التقليدية ووصلوا فيها إلى أعلى المناصب - بعض هؤلاء بسبب طول ممارستهم للعمل المصرفي التقليدي يعتقد خطأ ويظن أن الفائدة قد أصبحت مبدأ من المبادئ الأساسية في النظام المصرفي ، وأنها لذلك واجبة وحتمية بحكم المبادئ المصرفية السليمة .

واننى لا أذيع سرا اذا قلت لكم أن مناقشات حامية ، وحادة فى بعض الأحيان قد دارت فى اجتماعات لجان الخبراء حول هذه المبادئ المصرفية السليمة التقليدية - وحول امكانية الاستغناء عنها - وكان هناك خبراء يصرون على القول بأنه لا يمكن الاستغناء عن هذه المبادئ التقليدية المصرفية .

من أجل ذلك تقرر بشكل حاسم وقاطع استبعاد أية اشارة الى المبادئ المصرفية السليمة - خشية أن يظن البعض أن المقصود بها هو المبادئ التقليدية ومن بينها التعامل بالفائدة فى بعض الأحيان .

ومما يدل على قوة هذا الاتجاه الى استبعاد الفائدة واستبعاد كل عبارة يمكن أن تفتح باب التعامل بها أمام هذا البنك - أنه قد عقد لمناقشة الاتفاقية وقرارها اجتماعان للجنة التحضيرية (حضر فيها وفود عن جميع الدول المؤسسة وعددها سبع وعشرون دولة) ومؤتمران لوزراء مالية الدول الاسلامية (حضر الأول منها مندوبون عن جميع الدول الأعضاء فى المؤتمر الاسلامى فى ذلك الوقت - أى عام ١٩٧٢ - وحضر الثانى مندوبون عن جميع الدول الموقعة على اتفاقية التأسيس) ، ولا تجد فى محاضر جلسات تلك الاجتماعات والمؤتمرات أى صوت يشكك فى أن مبدأ عدم التعامل بالفائدة هو الأساس الذى أقيم عليه البنك ووضع نظامه من أجله .

أكثر من ذلك فإن استبعاد كل اشارة الى الأصول المصرفية التقليدية قد تقرر بصورة صريحة وقاطعة أثر تدخل مؤثر وحاسم من جانب أحد المندوبين - اذ أنه قد وقع فى يده بطريق الخطأ نسخة أشير فيها الى الأصول المصرفية السليمة - فألقى خطابا مطولا قدم فيه حججا قوية على أن ما يسمى بالأصول المصرفية السليمة يجب استبعاده من نصوص الاتفاقية حتى لا يتخذ ذلك حجة من جانب بعض أنصار مبدأ التعامل بالفائدة ليستدرجوا ادارة البنك نحو التعامل بها فى بعض الأحيان بزعم أن ذلك توجه الأصول المصرفية السليمة وبين ذلك المندوب - وهو

محافظ البنك المركزي لأكبر دولة اسلامية في ذلك الوقت - ان عبارة
الأصول المصرفية السليمة انما يقصد بها البعض أصول النظام المصرفي
التقليدي الحالي الذي يتعارض مع مبادئ الاسلام التي أنشئ هذا
البنك على أساسها •

وبديهي أن الرد الذي أراح ذلك المندوب وأقنعه هو أن النسخة
التي قدمت له بطريق الخطأ تخالف النسخة التي أقرتها لجنة الصياغة -
وأن النص يشير الى المبادئ الاقتصادية لا المبادئ المصرفية •

انني حرصت على الاقاضة في عرض هذا الموضوع لأن هذا البنك
بحكم ظروف انشائه مضطر الى الاستعانة بموظفين خبراء سبق لهم
العمل في البنوك التقليدية - وهؤلاء في معظمهم قد ينسون أن هذا البنك
مختلف عن البنوك التقليدية التي عملوا فيها ، وأن نظام عمله بالتالي
لا يطبق عليه ما يسمونه بالمبادئ المصرفية التقليدية - ولو وصفوها هم
أو وصفها خبراء النظام المصرفي المعاصر بأنها هي المبادئ المصرفية
« السليمة » •

لقد قصدت أن أذكرهم بأن هذا البنك الاسلامي متميز عن البنوك
التقليدية - ودراستنا للخصائص المميزة له تبين بوضوح أنه يقوم على
أصول اسلامية مختلفة عما سمعوا به أو مارسوه فعلا من أصول مصرفية
تقليدية •

٧ - رابعا - تطبيق عملي لمبدأ التضامن الاسلامي على أساس وحدة
امة الاسلامية :

ان انشاء البنك الاسلامي يعتبر في نظرنا نقطة تحول في تاريخ الفكر
الاقتصادي والاجتماعي ، وبداية مرحلة جديدة في تاريخ الحضارة
الانسانية المعاصرة ، لأنه كما قدمنا بداية عملية ورسمية لدخول الفكر
الاسلامي ميادين التطبيق العملي في النظام المصرفي والنظم الاقتصادية
المعاصرة •

ومع ذلك فان انشاء هذا البنك ليس مجرد تجربة ذات طابع فكري
أو أهمية علمية أو غاية نظرية • انه قبل كل شيء في نظر الدول والحكومات
التي أنشأته خطوة خطيرة في طريق تطبيق مبدأ التضامن الاسلامي •

ان التضامن الاسلامي في نظر دولنا وحكوماتنا يعني سيرها نحو
التقارب والتعاون في جميع المجالات (بما في ذلك مجال التعاون
الاقتصادي والاجتماعي) وذلك على أساس وحدة الأمة الاسلامية القائمة
على وحدة العقيدة والشرعية والثقافة •

لقد بدأت الحكومات الاسلامية سياسة التضامن الاسلامي بعقد
مؤتمر القمة الاسلامي الأول بمدينة الرباط عام ١٩٦٩ - وقد أعلن هذا
المؤتمر اتفاق ملوك الدول ورؤسائها على انشاء منظمة دولية جديدة هي
المؤتمر الاسلامي • وكان من بين الأهداف التي أنشئ من أجلها هذا
المؤتمر - حسبما وردت في قرارته « دعم التعاون بين الدول الأعضاء
في المجالات الاقتصادية والاجتماعية وغيرها من ميادين النشاطات
الأخرى » •

لقد أشارت مقدمة الاتفاقية الى هذا القرار واعتبرت انشاء البنك
أول خطوة عملية لتطبيقه ، ثم أضافت الى ذلك أنه يعبر تعبيراً عملياً عن
وحدة الأمة الاسلامية وتضامنها •

ان واقع العالم الاسلامي اليوم يقاسى من التناقض بين وحدة الأمة
وتعدد الدول واختلافها • وفكرة التضامن الاسلامي معناها اتجاه الدول
والحكومات ذاتها الى العمل على ازالة هذا التناقض عن طريق ايجاد تعاون
وتقارب وتضامن بينها في جميع المجالات ، وفي مقدمتها المجال الاجتماعي
والاقتصادي كما أشارت لذلك قرارات مؤتمر القمة الاسلامي الأول •
واذا كان هذا التعاون يجمع دولاً عديدة تمثل أمة واحدة ، فان الأساس
السليم والقوى لاقامة صرحه يجب أن يستمد من الأصول التي استمدت
منها وحدة الأمة القائمة فعلاً • ان تعدد الدول الاسلامية طالما هو باق

فمعنى ذلك أن وحدة الأمة ليست وحدة سياسية، وإنما هي وحدة عقيدة وشريعة وثقافة وفكر ومصالح مشتركة . هذه العقيدة والشريعة والثقافة والمصالح المشتركة هي أساس وحدة قائمة فعلا هي وحدة الأمة - وعليها يمكن أن يقام صرح التعاون الاقتصادي والاجتماعي الذي جعله المؤتمر الاسلامي هدفا له . . . وإذا تدعم هذا التعاون واكتملت صورته توفرت للأمة الاسلامية وحدة اقتصادية تماثل وحدتها العقيدية والفكرية والثقافية وأصبح المجتمع الاسلامي قوة اقتصادية كبرى تعطيه وزنا عالميا في المجال الدولي في عصرنا الحاضر الذي يعتبر الاقتصاد أكبر سلاح في مجال التنافس والصراع بين الدول - وأصبحت هذه الوحدة الاقتصادية أساسا متينا وقويا للتعاون السياسي بين الدول الأعضاء في المؤتمر ، كما هو الشأن في بناء الوحدة الأوروبية على أساس الوحدة الاقتصادية ممثلة في السوق الأوروبية المشتركة . وفاعلية هذه الوحدة الاقتصادية تعالج آثار اختلاف الأوضاع السياسية الناتجة عن تعدد الدول وتعدد الحكومات .

فإذا كانت الدول والحكومات قد اختارت طريق التعاون والتضامن في المجال الاقتصادي والاجتماعي بين الدول الاسلامية ، وكان هذا التعاون يقتضي اقامة هيئات ومؤسسات لتكون تعبيرا عمليا عن تضامنها، فإن فكرة انشاء هذا البنك كانت في نظرها أكبر خطوة عملية في هذا السبيل . وأهمية هذه الخطوة جاءت من أن الدول التي اقترحت انشاء البنك قد اشترطت أن يكون نظامه وسير أعماله مستندا الى العقيدة والشريعة الاسلامية التي وحدت هذه الأمة وأمدتها بمقوماتها الثقافية والفكرية والاجتماعية . وبذلك تصبح هذه المقومات العقيدية والشرعية والثقافية والاجتماعية هي المنبع الخصب الذي يمد هذه المؤسسة بالمبادئ التي تمكنها من النمو والتطور والفاعلية في مجتمع التحمت بأضوئه ومادت جذورها في أعماق قيمه المعنوية والروحية والفكرية .

وعندما أقر مؤتمر وزراء خارجية الدول الإسلامية اقتراح تلك الدول ، ثم عاد المؤتمر الأول لوزراء مالية الدول الإسلامية فسجل اقراره الاجتماعى لتلك الفكرة فى وثيقة تاريخية سميت « اعلان العزم على انشاء البنك الاسلامى » ، كان هذا الاعلان مؤكدا لفكرة انشاء البنك على اصول مستمدة من مبادئ الاسلام وأحكام شريعته الخالدة - فأصبح الطابع الاسلامى هو الذى يميز هذا البنك عن غيره من البنوك التقليدية الموجودة فى جميع أنحاء العالم - وأصبح هذا البنك الاسلامى للتنمية أول بنك دولى يحمل هذا الطابع ووضع له ميثاقه فى صورة اتفاقية دولية وقعت عليها حتى الآن ثمان وعشرون دولة ، وما زال عدد الدول المشتركة فيه يزداد ، ونأمل أن تنضم اليه جميع الدول المشتركة فى المؤتمر الاسلامى التى بلغ عددها حتى الآن اثنتين وأربعين دولة .

ومما يعطى لهذه الاتفاقية أهمية خاصة ، ويعطى للبنك أهمية أكبر هو أنه بمقتضى نصوص ميثاقه أصبح محور سياسة التعاون المالى والاقتصادى والاجتماعى بين الدول الأعضاء فيه . ذلك أن مجلس محافظى البنك يضم وزراء مالية الدول المشتركة فيه أو نوابهم . وهذا المجلس هو المسيطر على البنك والموجه له والمشرف على جميع نشاطاته وقد نصت المادة التاسعة والعشرون من الاتفاقية على أنه « تتركز كل سلطات البنك فى مجلس المحافظين » .

ان مجلس المحافظين الذى يضم وزراء مالية الدول الأعضاء هو فى حقيقته مؤتمر دائم لهؤلاء الوزراء ، انه مؤتمر دورى ومتجدد لوزراء مالية الدول الإسلامية ، ويمكن اعتباره مجلسا اقتصاديا واجتماعيا للدول الإسلامية ، وبذلك يكون أول هيئة دولية متخصصة فى اطار منظمة المؤتمر الاسلامى - ولذلك نصت المادة الثلاثون من الاتفاقية على أنه يعقد فى دورة عادية مرة فى كل سنة وفضلا عن ذلك فانه يمكن أن يعقد أى عدد آخر من الاجتماعات كلما دعت الحاجة لذلك . ويجب على مجلس المديرين أن يدعوه للاجتماع اذا طلب ذلك ثلث الدول الأعضاء فى البنك .

يعني ذلك أن البنك بأجهزته المختلفة ، وعلى رأسها مجلس وزراء مالية الدول الإسلامية الذي تسميه الاتفاقية « مجلس المحافظين » هو المحور الأول الذي يقوم عليه صرح التعاون الاقتصادي والاجتماعي الإسلامي - ولذلك اعتبرته الاتفاقية التعبير العملي عن تضامن الدول الإسلامية في المجالات الاقتصادية والاجتماعية .

ومما يصور طموح الدول الإسلامية وأبعاد آمالها الواسعة في سرعة إقامة صرح التعاون الاقتصادي فيما بينها ، هو ما تضمنته تلك الاتفاقية من وضع حجر الأساس لسياسة نقدية مشتركة تتجه نحوها الدول الإسلامية عن طريق إيجاد وحدة نقدية تسميها الاتفاقية « الدينار الإسلامي » .

لقد نصت الفقرة (٣) من المادة الرابعة من اتفاقية تأسيس البنك على أن « تسمى الوحدة الحسابية للبنك الدينار الإسلامي ... » هذه العبارة بذاتها تدل على طموح الدول الإسلامية وتطلعاتها البعيدة نحو مساهمتها في اصلاح نظام النقد العالمي عن طريق إيجاد وحدة نقدية تمثل هذه المجموعة الاقتصادية والمالية التي يعترف العالم كله بقوتها وأهميتها في المجال المالي والاقتصادي العالمي .

بعد أن قررت الاتفاقية مبدأ وجود الدينار الإسلامي ، قررت اعتباره الوحدة الحسابية للبنك . وأعطت لهذه الوحدة الحسابية دورا خطيرا في تحديد رأس مال البنك وفي معاملاته :

(أ) ففيما يخص تحديد رأس المال نصت الفقرة (ب) من المادة الرابعة على أن الدينار الإسلامي هو الوحدة التي تستخدم في تحديد رأس المال المصرح به ورأس المال المكتتب فيه مبدئيا وفي تحديد قيمة كل سهم من أسهم رأس المال .

(ب) وفيما يخص عمليات البنك نصت المادة السادسة والعشرون على أن تتم القروض على أساس الدينار الإسلامي - الا اذا رأى البنك غير ذلك في حالات خاصة .

وهذا النص له أهمية خطيرة في العمل ذلك أن عقد القروض على أساس الدينار هو أكبر ضمان للبنك ليحمى نفسه من النتائج التي تترتب على تغير قيمة العملات سواء كانت عملات الدول الأعضاء أو عملات الدول الأجنبية التي يتم بها التعامل عادة باعتبارها « عملات حرة قابلة للتحويل » وتظهر أهمية هذه الضمانة من أن الاتفاقية ذاتها هي التي تحدد محتوى الدينار الاسلامي - هذا المحتوى لا يمكن ان تستقل بتحديد دولة ولا عدة دول من الدول الأعضاء أو الدول الأجنبية .

وهنا نصل الى النقطة الثانية الرئيسية الخاصة بتحديد محتوى الدينار الاسلامي وهي أخطر المسائل المتعلقة بموضوع الاصلاح النقدي والتطورات العالمية بشأنه . وقد عرضت على لجان الخبراء عدة آراء بخصوص تحديد الدينار الاسلامي - فاختارت التحديد الذي نصت عليه الفقرة « أ » من المادة الرابعة - وهو أنه « يعادل وحدة من حقوق السحب الخاصة لصندوق النقد الدولي » وقد روعي في هذا الاختيار الاعتبارات الآتية :

- ١ - ان جميع الدول الأعضاء مشتركة في صندوق النقد الدولي . وبذلك فان هذا التحديد لا يمكن أن يعترض عليه أحد أثناء مناقشة مشروع الاتفاقية - وبذلك يضمن اقرار الاتفاقية بالاجماع وتتفادى المناقشات المطولة التي قد يترتب عليها تأخير انشاء البنك أو تعطيل الاتفاقية .
- ٢ - ان هذا التحديد مؤقت ، ويمكن لمجلس المحافظين أن يعيد درس هذا الموضوع ويختار محتوى خاصا بالدينار الاسلامي يجعله مميزا ومستقلا عن الوحدة الحسابية للبنك الدولي .

ولقد كان هناك اقتراح بالنص في هذه الفقرة على أن هذا التحديد مؤقت الى أن يتولى مجلس المحافظين تحديد محتوى مستقل للدينار الاسلامي . . ولكن لجنة الخبراء رأت أن هذا النص لا فائدة له لأنه تحصيل حاصل - ذلك أن لمجلس المحافظين الحق في تعديل هذا النص وغيره من نصوص الاتفاقية بمقتضى المادة ٦٣ منها . خصوصا وأن هذا النص بالذات (أى الفقرة ١/أ من المادة الرابعة) مثله مثل معظم نصوص

الاتفاقية التي يكفي لتعديلها موافقة ثلثي مجموع أعضاء مجلس المحافظين الذين يمثلون ما لا تقل عن ثلاثة أرباع مجموع أصوات الأعضاء طبقاً للفقرة (١) من المادة ٦٢ - بخلاف المسائل المحددة المنصوص عليها في الفقرة (٢) من تلك المادة التي يلزم لتعديلها اجماع أعضاء المجلس .

لذلك انتهت الاتفاقية بالاكتماء بتحديد مؤقت للدينار الاسلامي تاركة لمجلس المحافظين اختيار تحديد مستقل مناسب للدينار الاسلامي على ضوء سياسة الدول الأعضاء ، وعلى ضوء الحلول التي تعرض لاصلاح نظام النقد الدولي .

ولكن مهمة مجلس المحافظين في هذا الموضوع مهمة سياسية ، يجب أن تسبقها حركة علمية ودراسات متعددة في هذا الصدد . ولا شك أن الحكومات المختلفة هي المسئول الأول عن هذه الدراسات ، بواسطة أجهزتها الرسمية في وزارة المالية والبنوك المركزية . ولكن الهيئات العلمية لا يجوز أن تهمل دورها في هذا الموضوع . بل يجب أن تقوم بدور رائد للمساهمة في التقدم المنشود نحو استقلال الدينار الاسلامي . واثني اعتقد أن من حق المؤتمر (١) أن يعنى عناية خاصة بهذا الموضوع ، وأقترح أن يوصي جامعة الملك عبد العزيز بأن تتولى بالتعاون مع البنك الاسلامي للتشمية عقد ندوة علمية يشترك فيها خبراء ماليون واقتصاديون وقانونيون، لدراسة موضوع الدينار الاسلامي واعداد برنامج بالخطوات العملية اللازمة لتحديده تحديدا ذاتيا مستقلا عن الوحدة الحسابية للبنك الدولي

٨ - خامسا - التضامن في المعاملات بدلا من الفائدة :

ان استبعاد التعامل بالفائدة أساسه أن الاسلام حرم الربا . وقد عرفنا الربا بأنه حصول الدائن على زيادة في رأس ماله مقابل الاجل . وعلة تحريم الربا أنه يفتح باب الظلم والاستغلال فهو ظلم لأن العقد يضمن لأحد المتعاقدين (وهو الدائن) زيادة في رأس ماله دون تحمل أية خسارة ، فهو يحصل على رأس ماله في جميع الأحوال ، ويحصل فوق ذلك على

(١) المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الاسلامي الذي قدم اليه هذا البحث .

الفائدة زيادة على أصل الدين • ويستطيع الدائن أن يحصل على زيادة أكثر كلما كان الطرف الآخر (وهو المدين) ضعيفا - فهو يستفيد ويزداد فائدته من ضعف التعامل معه • وإذا فرضنا أن في المجتمع صبعين احدهما تمثل الدائنين والاخرى تمثل المدينين فإن الطبقة الاولى وهى أصحاب رءوس الأموال تزداد دخولها كلما ضعفت الطبقة الاخرى أمامها - وبذلك يكون في المجتمع طائفة تستفيد من ضعف طائفة أخرى لأنها تستغل هذا الضعف برفع سعر الفائدة • وهذا هو ما يسمى بالاستغلال الرأسمالى ، والظلم الرأسمالى الذى جعل العالم كله يبحث عن بديل لهذا النظام - ومع ذلك فما زال يسيطر فى كثير من أقاليم العالم •

وما يسمى بالقروض الاستثمارية ، أو الودائع فإنها لا تخرج عن هذه القاعدة - لأن المسيطرين على رءوس الأموال هم الذين يستغلون أموال المدخرين فى صورة قروض استثمارية بفائدة يحددونها بحيث يحتكرون الأرباح ، وكذلك يستغلون أموال المودعين ويحصلون من استغلالها على ربح - ولكنهم لا يعطونهم من هذا الربح الا جزءا محددا بحدود الفائدة • والمودعون أو حاملو السندات يقنعون بهذه الفائدة المحدودة لعجزهم عن استثمار أموالهم ، وكلما زاد عجزهم عن الاستثمار كلما استفاد المستثمرون الرأسماليون • وبالنسبة للودائع الجارية فالأصل فى عقد الوديعة أنه لا يجوز للمودع لديه التصرف فى المال المودع ولكن النظام المصرفى التقليدى يجيز للمودع لديه التصرف فى الودائع باستغلالها والحصول على ربح منها دون أن يستفيد المودعون أصحاب الأموال من هذا الاستغلال - وإذا اشترطوا فائدة فإنها تكون تافهة بالنسبة للربح الذى يحتكره المودع لديهم وهم الرأسماليون المسيطرون على النظام المصرفى والمالى سواء فى المجال المحلى أو المجال العالمى ، بواسطة البنوك العالمية الكبرى التى تتحكم فى البنوك الصغيرة كما تتحكم فى المدخرين والمودعين والمقترضين على السواء بل تتحكم فى الدول ذاتها عن طريق القروض الربوية •

ان التعامل بالفائدة يؤدي حتما الى خلق طبقة تملك رءوس الأموال وتعيش وتثرى من استغلالها وتتحكم في الطوائف الاخرى ، وتعمل على اضعافها وتسعى لذلك لأنه كلما زاد ضعف المودعين أو المدخرين أو المقترضين فانهم يحصلون منهم على شروط أفضل تزيد في رءوس أموالهم وبذلك يتضخم هذا العملاق الرأسمالي ويتحكم في المجتمع كله ويسيطر عليه ، وتزداد سيطرته كلما زاد ظلمه للمتعاملين معه بالفوائد ، سواء كانت هذه الفوائد في عقد قرض أو ودیعة استثمارية أو ودیعة جارية ، لأن أصحاب رءوس الأموال هم الذين يتحكمون فيها في جميع الأحوال •

وعندما ينقسم المجتمع الى طائفة تستغل طائفة أخرى ، فان هذا يفتح باب الصراع الطبقي الناتج عن التناقض بين مصالح الطوائف الموجودة في المجتمع — فالطائفة الظالمة المستغلة تسعى للسيطرة على السلطة وتسخير الدولة لحماية مصالحها التي تتضخم يوما بعد يوما — والطائفة المظلومة المستغلة تقاوم هذه السيطرة بالعنف اذا لم تجد وسيلة أخرى لحماية نفسها من الاستغلال الرأسمالي ، وهذا هو صراع الطبقات الذي تخلقه الرأسمالية وتستغله الماركسية •

والمبادئ الاسلامية لا تعنى فقط بحماية الأفراد بل هي تعنى قبل كل شيء بحماية المجتمع من هذا الانقسام الطبقي — وذلك باقتلاع الأسباب التي تؤدي الى خلق طبقة استغلالية ظالمة وطبقة مظلومة مستغلة فقيرة • وأهم هذه الأسباب هو نظام التعامل بالفائدة • لذلك حرم الاسلام الربا •

ان مساوىء نظام الفائدة أصبحت معروفة ومعترفا بها منذ أجيال وأجيال وكثير من الاقتصاديين ينسب لها جميع العيوب التي ظهرت في الاقتصاد الرأسمالي ولكن المشكلة التي وقفوا أمامها هي مشكلة إيجاد البديل عن الفائدة في المعاملات المصرفية والتجارية والمالية •

ولقد كان البعض يأمل أن تكون الحركة التعاونية كافية لاستئصال مساوىء النظام الرأسمالي وأولها التعامل بالفائدة وما يتصل بها • وانشئت

عدة أنواع من البنوك التعاونية تحمل اسم البنوك الشعبية ، أو البنوك المهنية أو بنوك المزارعين أو بنوك النقابات أو بنوك الادخار ، ولكنها جميعا لم تستطع أن تتخلص من التعامل بالفائدة ، لأنها لم تكن تهتم إلا بمصالح الطوائف التي تمثلها أو التي تشترك فيها ، ولم يكن لديها أى استعداد للخروج من اطار النظام المصرفي التقليدي في معاملاتها مع غير المشتركين فيها . كما أنها لم تكن تنتمي الى نظام اقتصادي منفصل عن النظام الرأسمالي ولا الى نظام مصرفي يختلف عن النظام المصرفي التقليدي ، بل بدأت وسارت على أساس انها جزء من النظام المصرفي والاقتصادي التقليدي القائم في البلاد التي انشئت بها - وكانت النتيجة أن اندمجت في هذا النظام التقليدي المستقر المتحكم ولم تستطع أن تغيره بل هو الذي غيرها واخضعها لمبادئه التي يسمونها « الأصول المصرفية السليمة » !

وقد تطلع بعض الناس الى الاشتراكية لتنشئ نظاما مصرفيا خاليا من الفائدة التي اعتبرها الاشتراكيون من مخلفات النظام الرأسمالي ومستلزماته - وقد نجحت الاشتراكية في اباداة الطبقة الرأسمالية ، والقضاء على سيطرتها ولكنها أقامت بدلا منها سيطرة الدولة والحزب ، وأصبح النظام المصرفي خاضعا للدولة والحزب بدلا من الرأسماليين - وأكثر من ذلك فانه عاد الى استخدام الفائدة في كثير من الأحيان - وأصبحت الدولة هي التي تتحكم في المدخرين بواسطة احتكارها للمصارف وتحكمها في سعر الفائدة .

أما الاسلام فانه أقام تشريعه ونظامه الاجتماعي والاقتصادي على أساس تحريم الظلم ، وحرم الربا لأنه نوع من الظلم ، ولا يقبل أن يحل محل هذا الظلم الرأسمالي ظلما حزيا أو استبداديا أو من أى نوع آخر بل فرض على المسلمين كافة أن يجتهدوا لكي يقيموا تعاملهم على أساس عادل يحرم الاستغلال والظلم .

وقد اجتهد واضعو هذه الاتفاقية ، مستفيدين بالحركة الفكرية الناهضة في جميع أنحاء العالم الاسلامي - ووصفوا لنا في هذه الوثيقة

البدائل التي تقيم التعامل على أساس المشاركة والتضامن بين الطرفين وأساس هذا الاجتهاد أن كل معاملة تكون شرعية وعادلة اذا كانت تقوم على أساس أن الغرم بالغنم - وأن من يحصل على زيادة في حالة الربح يجب أن يتحمل نصيبه في الخسارة ان وجدت *

ان الشريعة تفرق بين القرض وبين غيره من العقود - فالقرض اذا أراد أن يضمن لنفسه رأس ماله دائما في جميع الأحوال دون نقص فانه لا يجوز له أن يطلب زيادة عنه في صورة فائدة تزيد على رأس المال *

اما اذا كان التعامل في صورة عقد آخر يضمن لأحد المتعاقدين زيادة في حالة الربح فلا بد أن يتحمل نقصا في حالة الخسارة ضمانا للتوازن والعدل بين الطرفين - حتى يكون المتعاقدان شريكين في حالة الزيادة والنقص * وتكون العلاقة بينهما علاقة تضامنية لا علاقة استغلالية * بهذا التضامن تصبح مصالح الطرفين متجهة في اتجاه واحد ، هو نجاح الاستثمار وزيادة الانتاج - وهنا تتحقق مصلحة عامة تتجاوز مصالح المتعاقدين ، هي مصلحة المجتمع كله اذ يتجه الجميع نحو هدف واحد هو زيادة الانتاج ويزيد دخل الجميع كلما زاد الانتاج وينقص دخل الجميع كلما نقص الانتاج - وهذا هو الانسجام الاجتماعي نتيجة هذا التضامن والتوافق في المعاملات القائمة على أساس المشاركة *

وعلى ذلك فان أهم مميزات هذه الاتفاقية أنها تضع لمعاملات البنك صيغا قانونية تخالف الصيغ التي تستعملها البنوك التقليدية * وهذه أهم خصائص هذا البنك التي نود الإشارة اليها *

ولبيان ذلك فان معاملات البنك الاسلامي للتنمية تنقسم الى قسمين يجب التفرقة بينهما :

القسم الأول : هي المعاملات الاستثمارية وكلها تقوم على المشاركة والمشاركة تضم المشاركة في رأس المال (وما يتبعها من مشاركة في الربح والخسارة والادارة والاشراف على المشروع) وطرق التمويل الاخرى غير

المشاركة في رأس المال وقد ذكرنا منها المشاركة في التمويل (دون مشاركة في الملكية ولا في الإدارة ولا في الاشراف) نظير المشاركة في العائد (الذي يحتمل الزيادة أو النقص عن رأس المال الذي قدمه البنك) بنسبة معينة يتفق عليها دون اشتراط استرداد رأس المال كاملا •

القسم الثاني : هي القروض بدون فائدة - أما القرض بفائدة فمستبعد نهائيا من معاملات البنك •

ويلاحظ أن البنوك التقليدية لا تعرف هذا النوع من القرض بدون فائدة أو القرض الحسن •

كما يلاحظ أن القرض بفائدة الذي تتعامل به البنوك التقليدية لا يعرفه البنك الاسلامي للتنمية •

وعلى ذلك فإن كلمة القرض في نظام البنك الاسلامي تشير الى عقد لا تعرفه البنوك الاخرى كما أن كلمة القرض في نظم البنوك التقليدية تشير الى عقد لا وجود له في نظام البنك الاسلامي ، ويترتب على ذلك نتيجة هامة هي أنه لا يجوز بأى حال من الأحوال أن يقتبس البنك القواعد الخاصة بالقروض من نظم البنوك الاخرى ولا تقاليدها ولا لوائحها ولا عقودها ، بل على البنك أن ينشئ القواعد التي تناسب القرض الحسن أو القرض بدون فائدة •

ونكى يكون اجتهاد البناء في هذا المجال على أساس قانونى سليم فإن الأساس يجب أن يكون مختلفا في الحالين : فكرة التضامن والتوازن في المعاملات الاستثمارية ، وفكرة المساعدة والتبرع في القروض • وهما فكرتان متميزتان وتدلان مرة أخرى على أن الاقتصاد الاسلامي هو اقتصاد اجتماعي وأن البنك الاسلامي هو بنك اجتماعي وليس مؤسسة مالية بالمعنى الاقتصادي وحده لأن المعروف في النظام المصرفي التقليدي أن معاملات البنوك لا تقوم على التبرع بل على الفائدة •

أن تعريف عقد القرض في الشريعة الإسلامية واضح صريح وهو أنه من عقود التبرع - لا من عقود المعاوضة - لأن الغرض منه مساعدة المقترض وإن كان المقرض يسترد رأس ماله فإنه يمنح المقترض حق استعماله فترة القرض ، وهذا هو وجه التبرع .

وإذا كان هذا التبرع قد ورد ذكره ضمن وظائف البنك في المادة الثانية فليس معنى ذلك أنه عمل من أعمال الاستثمار بل معناه أن التضامن الإسلامي لا يقتصر على التضامن في ميدان الاقتصاد والاستثمار بل يمتد إلى الميدان الاجتماعي الذي يعني مساعدة الدولة العضو في البنك على إنجاز مشروع ضروري من مشروعات البنيان الاجتماعي والاقتصادي كما ينص البند الثالث ، ولكن عندما يقرر البنك منح قرض لأحدى الدول فإنه يجب أن يعلم أنه يمارس عملاً من أعمال التبرع والمساعدة - وأن يراعى الظروف التي تسمح له بذلك .

لقد كان ذلك واضحاً عند إعداد اتفاقية تأسيس البنك - ولذلك فإنه قد ثارت مناقشات طويلة في اللجنة التحضيرية بصدد صياغة البند الرابع من المادة السادسة عشرة الخاصة بقواعد التمويل .

تنص هذه المادة على أمرين :

- ١ - ضرورة مراعاة أهمية الاستثمار على أساس المشاركة .
- ٢ - ضرورة محافظة البنك على تناسب ملائم بين الاستثمارات عن طريق المشاركة وبين القروض التي يقدمها للدول الأعضاء .

فالقاعدة الأولى تذكر البنك بأهمية المشاركة لأنها المورد الوحيد له للحصول على دخل بطريق الاستثمار على أساس المشاركة - بأي صورة من الصور التي أشرنا إليها (المشاركة في رأس المال أو التمويل بالمشاركة في العائد) . وعلى ذلك فعلى البنك أن يهتم بالاستثمارات للحصول على دخل يكفل له نفقاته ويضمن له رأس ماله وربحاً يكون منه احتياطياته وينفق

منه على أوجه الاتفاق الأخرى كالصناديق الخاصة والمعونة الفنية والجاليات والاقليات الإسلامية في الدول الأجنبية . الخ .

أما القاعدة الثانية فتوجب عليه مراعاة التناسب الملائم بين الاستثمارات وبين القروض ، وقد اقترح البعض تحديد نسبة معينة للقروض لا تتجاوزها سواء بالنسبة لمجموع عمليات البنك - أو بالنسبة لعملياته مع كل دولة . ولكن اختلاف الآراء وطول المناقشة جعل اللجنة تفضل ترك الأمر في تحديد النسبة لمجلس المحافظين - أو على الأقل مجلس المديرين التنفيذيين تحت إشراف مجلس المحافظين .

معنى ذلك أنه يحسن أن يسارع مجلس المحافظين أو مجلس المديرين إلى وضع قاعدة يحدد بها نسبة القروض التي يقدمها البنك . وعليه أن يحدد هذه النسبة من ناحيتين :

أولا : بالنسبة لمجموع معاملات البنك .

ثانيا : بالنسبة لمعاملاته مع كل دولة على حدة .

والى أن تحدد هذه النسبة بمعرفة أحد المجلسين فإن إدارة البنك يمكنها أن تضع لنفسها هذه الحدود حسب اجتهادها مع مراعاة مبدئين :

الأول : أن الأولوية للاستثمارات فمن الطبيعي أن أول مهمة يواجهها البنك هي استثمار رأس ماله في مشروعات منتجة يساهم بها في التنمية الاقتصادية والاجتماعية للدول الأعضاء .

الثاني : أن نسبة الاستثمارات يجب أن تزيد على نسبة القروض سواء في معاملته مع كل دولة على حدة أو في مجموع معاملاته .

هذه الصيغ القانونية لمعاملات البنك سواء في ميدان الاستثمار أو في ميدان القرض بدون فائدة ليست مقصورة على هذا البنك وإنما هي الصيغ التي توصلت إليها أبحاث الخبراء القانونيين والاقتصاديين في البنوك الإسلامية بجميع أنواعها . وهذه هي أمثلتها :

١ - بنوك الادخار المحلية في مصر *

وهي أول نماذج البنوك الاسلامية في العصر الحديث وقد انشئت في عام ١٩٦٣ *

٢ - البنك الاجتماعي المصري وقد انشئ عام ١٩٧٠ *

٣ - بنك دبي الاسلامي ، وهو نموذج للبنوك التجارية الخاصة

أنشئ في عام ١٩٧٥ وافتتح في شهر رمضان الماضي ١٣٩٥ هـ .
وقد وجد نموذج آخر انشئ في باكستان قبل ذلك بمدة طويلة
ولكننا لم نحصل على معلومات كافية عن نظم معاملاته *

٤ - بنك التنمية الاسلامي - وهو أول نموذج لبنك دولي اسلامي - والذي درسنا اتفاقية تأسيسه في هذا البحث *

جميع هذه البنوك قامت على أساس تحريم الفائدة ونظام المشاركة في الاستثمار والقرض بدون فائدة في المجالات الاجتماعية *

خاتمة :

عندما تكلمنا عن التضامن كأساس للمعاملات في الاسلام فانه يجب أن يكون مفهوماً أن له ناحية اقتصادية ومالية ، وناحية اجتماعية . وإذا كانت استثمارات البنك الاسلامي للتنمية تقوم أساساً على فكرة التضامن المالي والاقتصادي بين المتعاقدين في عقد المشاركة - فان القروض التي يقدمها للدول الأعضاء بدون فائدة على وجه التبرع لمساعدتها في بعض مشروعات البنيان الاقتصادي والاجتماعي تقوم على فكرة التضامن الاجتماعي بين شعوب اسلامية هي أعضاء في أسرة واحدة هي « الأمة الاسلامية » *

فالتضامن الذي تقوم عليه معاملات البنك الاسلامي هو تضامن شامل لأنه مبني كما قدمنا على وحدة الأمة . وقد أرادت الدول التي أنشأت هذا البنك أن تكون وحدة الأمة اقتصادية واجتماعية كما هي وحدة في العقيدة والشريعة والثقافة - وهذا هو سر الصلة الوثيقة بين نظام هذا البنك ومبادئ الاسلام وأصوله الشاملة لجميع نواحي حياة الفرد وحياة المجتمع *

هذا التضامن الشامل الاقتصادي والاجتماعي هو الذي يمكن أن يكون أساس تنمية حقيقية ذاتية في مجتمعاتنا الأصيلة ، لأنه يدفعها للعمل المشترك في ميدان التنمية على أساس مقوماتها الأصيلة وامكانياتها الذاتية - ان الامكانيات الذاتية للأمم والشعوب هي أساس التنمية الجدية في جميع المجتمعات الناهضة في العالم الثالث - ذلك أن القروض أو المساعدات الخارجية لا يمكن أن تغني عن اعتماد الشعوب على امكانياتها الذاتية وهذه الامكانيات الذاتية لا يمكن الاستفادة منها الا في مجتمع متضامن لا تمزقه الصراعات الطبقية ولا الاستغلال الرأسمالي . ان التنمية الذاتية تحتاج الى مؤسسات للتنمية تقوم على مبدأ المشاركة بين صاحب المال والعاملين في ميادين الانتاج لأن هذه المشاركة توجه جهودهم المشتركة نحو عملية الانتاج على أساس تضامن شامل مبني على اقتناع كل منهم بأنه لا يمكن أن يستفيد الا اذا نجحت المشروعات الانتاجية التي يساهم فيها بجهد أو ماله - ان المجتمع الذي يعمل أفراده جميعا على هذا الأساس هو مجتمع متضامن سليم لا بد أن ينجح في تنمية انتاجه واقتصاده . ونعتقد أن البنك الاسلامي للتنمية كما تصوره اتفاقية تأسيسه هو أحسن نموذج للمؤسسات المالية والمصرفية التضامنية - وانه صورة مبتكرة دقيقة مفصلة لنوع جديد من المصارف المتميزة عن البنوك التقليدية ، بخصائص جوهرية استعرضناها في هذا البحث . واذا نجح هذا المصرف في مهمته، فإن نجاحه سيكون أكبر عامل على نجاح فكرة البنوك الاسلامية، وستكون اتفاقية تأسيسه هي حجر الزاوية في بناء صرح شامخ لنظام مصرفي اسلامي مستقل ومتميز عن النظم المصرفية التقليدية ويكون الاسلام قد قدمها للعالم كأحسن هدية يحتاج اليها في هذا العصر الذي تشعر فيه جميع الأمم بضرورة مراجعة النظم الاقتصادية والمالية والنقدية التي أدت الى ما يواجهه العالم كله من مشاكل مالية ونقدية تهدد مستقبله واستقراره وأمنه .

وفي نظري أن نجاح هذا البنك يتوقف على اقتناع العاملين به والمشرفين عليه بفلسفته التي تعطيه خصائص مميزة له عن النظم المصرفية التقليدية السائدة حاليا - ان كل محاولة لادماجه في النظام المصرفي

التقليدى تؤدى الى تشويه ملامح صورته ومسح شخصيته المستقلة - واذا فقد هذا المصرف شخصيته فقد أصالته وفقد الأساس الذى بنى عليه ، وفقد المبرر لوجوده وقضى على مستقبله وعلى الآمال التى علقها المسلمون جميعا على هذه التجربة الرائدة الرائعة الفريدة التى تمنى لها النجاح والنمو والانتصار على التحديات التى تواجهها .

اننا واثقون ان شاء الله من نجاح هذا البنك بفضل جهود القائمين به والعاملين فيه وبفضل ما تلقاه هذه التجربة من تأييد شامل قوى من جميع الشعوب الاسلامية والجماهير المؤمنة التى تعتبر نجاحه نجاحا لشخصيتها وعقيدتها واصالتها ، ونجاحا للمبادئ الاسلامية التى تزودها بمقوماتها وقيمها الروحية والاخلاقية ومثلها العليا والتى أعلنت للعالم كله أنها دخلت اليوم ميدان العمل المصرفى والمالى والاقتصادى . ان العالم كله يرقب نتائج هذه التجربة ، انه ينظر اليها جميعا ليقوم كل منا بواجبه فى تمهيد الطريق لنجاحها وازالة الصعوبات والعقبات من طريقها ومعاونة القائمين عليها على الصمود فى وجه جميع التحديات .

حوار

التفسير الروحي للتاريخ

د . مصطفى كمال وصفي *

أهمية المسألة وخطورتها :

من الملاحظ أن العناية بمسألة التفسير التاريخي قد ظفرت بمكانة بارزة هذه الأيام عند مفكرى الاسلام *

ولعل السبب فى ذلك أمران :

أحدهما : أن هذه الفكرة هى جماع الأصول الماركسية ومنبع جميع نظرياتهم *

وثانيهما : أن بعض المتحدثين عن الاسلام ، يحاولون ادخال فكرة التفسير المادى على القرآن الكريم ، ويتأولون من نصوصه ما يحاولون به أن يصلوه بهذه الفكرة *

ومن هؤلاء الدكتور راشد البراوى ، الذى وضع كتابا بهذا رأى ، وهو يدرس فى بعض كليات الأزهر الشريف للأسف الشديد *

* نائب رئيس مجلس الدولة المصرى

ولذلك فإن الموضوع جد خطير ..

لأنه يؤدي الى محاولة خلط الفكر الشيوعي بالفكر الاسلامي وبالتالي الى الوصول الى ارساء أصول شيوعية في داخل البناء الاسلامي ، والباسها ثوب الاسلام لتسوغ على المسلمين وتجاوز عليهم .

هذه المحاولة جزء من مخطط شيوعي :

ومحاولاتهم في ذلك متعددة ..

وليست خافية ..

وقد بدأت هذه المحاولات — فيما شعرت به — منذ أوائل عام ١٩٥٤ — في زمن مقارب لفتنة الايقاع بالاخوان — وذلك بتحويل فكرة « أفيون الشعوب » الى اتجاه جديد ..

فالمعروف أن كارل ماركس قد عزي الى الدين انه يطفىء الثورة الشيوعية ، ويؤخر صدورها ويعوق سبيلها ، وذلك بأساليب التسكين والتهذئة : بالتعليل بالصبر والجزاء الأخرى والقضاء والقدر ..

وهو عندهم مما لا جدوى فيه ، ومما يعتبر من الأساليب الرأسمالية التي تتخذها لكبت الثورة العمالية ، ولتحصين الرأسماليين ضد العمال وتقيهم شرهم ، أو هي — على حد تعبيرهم — من التعاويذ والطواطم fitiches التي تتقى بها الرأسمالية شرور العمال ، كما يتقى الانسان شر الشياطين !!

ولكن رأت الشيوعية ان اعلان هذه الفكرة في البلاد الاسلامية التي يتمكن فيها الدين لن تنفذ الى القلوب ولن تجوز على الناس .
ولذلك فقد عمدوا الى حقن الناس بهذا الافيون — وهو الدين — ممزوجا بتعاليمهم ..

أى أنهم بشوا في هذه البلاد دعاية شيوعية مستترة أو متسرلة بشباب الدين .

وأظهروا أن الدين الاسلامى - بما فيه من نوازع اعلاء المصلحة العامة والتضامن - يتوافق مع الاشتراكية حتى نادوا بوجود ما سموه
باشتراكية الاسلام ..

ومن الغريب أن هذه الدعوى جازت على من لا تهمهم من علماء الاسلام ..

فقد وجد هؤلاء النفر من العلماء أنه لئن يخرج الاسلام بشيء ،
خير من أن يظل بلا شيء ..
هكذا ظنوا ..

فقالوا .. نعم : ان الاسلام دين كل عصر وكل زمان ومكان
وما من جديد الا ونجده في الاسلام .. وكذلك هذه الأفكار
الاشتراكية الجديدة نجد لها أصلا في الاسلام مما هو كذا وكذا .. وأن
الاسلام هو دين الاشتراكية ، وأن محمدا صلى الله عليه وسلم (وكبر
ما يقولون مقتا عند الله) هو الاشتراكي الأول ..

وجرى حقن الشعب بهذه الحقن بطريقة مسممة .. وتسربت الى
دماء الجهال وسارت في دمائهم ..

في الوقت الذى تنبه فيه هؤلاء العملاء الى ما تردوا فيه فأنكروا
ما قالوا من قبل ، وعدلوا عنه الى القول بأن الاشتراكية هي التى
تستطيع أن تتطور الى الاسلام ، وأن تتجه اتجاهها اسلاميا وأما الاسلام
فهو أصل ثابت حاكم لا يوصف بغيره ..

ثم فتح الشيوعيون بابا آخر للدس على الاسلام ..
ذلك هو القول بأن الملكية في الاسلام لا تكون الا لله تعالى ..
أى للمصلحة العامة .. وانها لذلك لا تكون للأفراد ، بل للدولة لأنها

هى الأمينة على المصالح العامة القائمة عليها .. وبذلك فان الملكية الخاصة ليست مشروعة فى الاسلام ، وأن الملكية العامة للدولة هى وحدها التى تتفق مع روحه وأحكامه •

ومرة أخرى التقم بعض علماء الاسلام هذا الطعم ..

وأيدوه بقوله تعالى : « وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه »
وسموا رأيهم هذا بنظرية الاستخلاف ..
ورد عليه علماء آخرون •

فتصدى له أبو الأعلى المودودى فى باكستان • ورد عليه كثيرون من العلماء فى سائر البلاد الاسلامية ..
ثم أنشأ الشيوعيون بابا آخر ..

هو القول بأن « الثورة المحمدية الأولى » تحتاج هذه الأيام الى تجديد ، وأن امتدادها الطبيعى هو الطريق الاشتراكى • وقد فصل فى ذلك رجل حكم بارتداده فى السودان - بمقتضى حكم أصدرته المحكمة الشرعية العليا فى الخرطوم فى ١٨/١١/١٩٦٨ - قال بأن فى القرآن آيات من الأصول - حان أوان اظهارها - وآيات من الفروع هى التى أظهرها النبى صلى الله عليه وسلم فى رسالته الأولى ، وذلك - فى التطبيق الديموقراطى - كآية « لست عليهم بمسيطر » وهى من آيات الأصول التى يتعين اعمالها هذه الأيام بدلا من آية الشورى التى طبقها النبى صلى الله عليه وسلم فى رسالته الأولى .. وفى التطبيق الاشتراكى حان تطبيق آية « وأنفقوا » وهى من آيات الأصول بدلا من أحكام الزكاة وهى فرعية بالنسبة لهذا الأصل ..

وربما كان دس التفسير المادى للتاريخ على القرآن دورا من هذه الأدوار .. وان كان لم تتحقق لى بعد محاولة نشر هذا القول على نطاق واسع ، ربما لكونه أمرا فلسفيا محضا مما ينشر على الخاصة فى نطاق ضيق ، ويشونه بدورهم فى خلفيات فكرهم ونظرياتهم ..

وقد كشف المفكر المصري « عبد المنعم النمر » حقيقة التخطيط الشيوعي في العالم الاسلامي (الأخبار - ١٩٧٦/٣/١) عن مجلة شيوعية هي الكوميونيست السوفيتية عدد أول يناير ١٩٦٤ . اذ جاء في مقال لها عن الاشتراكية العلمية والدين ! « ان بين الاشتراكية العلمية والأديان السماوية صراعا مستمرا . . . ولقد أوصانا لينين منذ البدء بأن إعادة التنظيم الفكري للعقيدة الدينية وميراثها ومفاهيمها انما هي بمثابة (التنقيح للدين) وتحدياته للاشتراكية العلمية . . . وستظل العقيدة الاشتراكية في نزاع مع العقيدة الدينية ولن يستقر التحول الاشتراكي الصحيح الا بسيادة الاشتراكية على الدين . . . واذا اقتضت مراحل التحول الاشتراكي تعايشا مع العقيدة الدينية أو اظهارا للاهتمام بها في بعض الحالات - كما في المناطق الاسلامية - فان هذا الاهتمام هو من قبيل التدبير المؤقت . . . وفي بعض النظم الاشتراكية نجد جماعات من أصحاب المسؤوليات - وهم اشتراكيون فكرا واقتناعا - يمارسون الفروض الدينية ويشجعونها ، وهم يفعلون ذلك للسيطرة على زمام المعامل الدينية فلا تتحداهم (يعنى هكذا نيتهم) ونحن في الاتحاد السوفيتي لجأنا الى هذا الأسلوب أيضا في مناطقنا الاسلامية كما يلجأ اليه أقطاب الحزب الشيوعي في ايطاليا الكاثوليكية ويرون أن تأخذ بالظاهر . . . ففي مثل هذه المناطق الاسلامية وجدنا أن ممارسة الطليعة الاشتراكية للفروض الدينية يساعدنا كثيرا على مرحلة التحول الاشتراكي هناك لأن العبادة العلنية في الوسط الاسلامي تعبر عن احترام الطليعة الاشتراكية للمشاعر المحلية ، وبالتالي تنتزع هذه الطليعة من هذا الوسط الاسلامي الاحترام والطاعة للقيادة الاشتراكية ، ويطلبون منا أن نكون مغفلين (يعنى متدينين) ولكن من الضروري أن يأتي وقت تقرر فيه القيادة الاشتراكية قرارا حازما بالأمر بعد الهدنة مع الميراث الديني وأصحابه ، والا أدت المهادة الى بعث ديني فيه خطر على التجربة

الاشتراكية .. ان الذين نشطوا للدعوة بأن الاسلام هو دين الاشتراكية
يجب أن يكونوا على حذر دائما ، فلا نفع في هذه الدعوة اذا لم يصحبها
تحطيم للمنظمات الدينية وصهرها في بوتقة التحويل ، فتنتقيح الأديان
— كما أوصى لينين — يجب أن يصاحبه هدم كل القواعد التي يمكن أن
يتخذها الدين سبيلا الى البعث والتضامن والتماسك أو تحدى
الاشتراكية .. وحين نستخدم الميراث الدينى ونظهر الاهتمام الشديد
به في مرحلة التحول الاشتراكى فلننفل ذلك على حذر و بين أعيننا وصية
انجلز وزميله ماركس التي تقول : حتى لو كان في الانجيل والكتب
الدينية الأخرى صفحة هنا وصفحة هناك تصلح لتأييد التفسير
الاشتراكى للأشياء فان علينا أن نتذكر دائما أن جوهر الدين كله معاد
للاشتراكية .. فاعادة النظر في الميراث الدينى ضرورة حتمية لنجاح
الاشتراكية وقطع الروابط الدينية بين الشعوب واجب تفرضه حاجات
النظم الاشتراكية .. وليس للاشتراكية في الدول المتخلفة — وفي
المناطق الاسلامية خاصة — سبيل الى الصمود بغير العمل الثورى . ان
الثورة شعار أبدي للاشتراكية في تلك المناطق والثورة تعنى تحطيم الماضى
وميراثه بما فيه الميراث الدينى والذين يصونونه .. ومكافحة الدين
وروابطه لا تكون بنسف الدين ومعابده كلية من حياة الناس ، فان
الفأس لا تحطم ما في الضمير .. ولكن مهمة الاتحاد العلمى أن تتركز
الدعوة الاشتراكية على الترويج لشعار الثورة والتركيز على خلق وعى
مادى كالدعوة الى « العلم » في نفوس الجماهير لينفروا من الدعوة
الروحية التي في جعبة الايمان .. وليس من الضروري أن نهزأ من
قصص الانجيل والقرآن والكتب الدينية التقليدية وأن نقول أن المواعظ
والصلوات بضاعة لا تصلح الا للأطفال ، فهذا النوع من الدعاية
الاشتراكية ضد الأديان لا يفيد كثيرا ، وانما علينا أن نعبد تفسير
قصص الدين وسيرة رجاله ومواعظهم وأحاديثهم وأقوالهم بقلب

اشتراكي ، فاذا قلنا أن المسيح ثائر يطلب الحق للفقراء فهذا تفسير
اشتراكي • وبمثل هذا نقول عن محمد وغيره •

ما قيل لتبرير التفسير المادي في الاسلام :

لقد قرأت مرارا المقالات والكتب التي تريد اقحام التفسير
المادي على القرآن ، فلم أخرج منها بفكرة جامعة يمكن تلخيصها وذلك
لأن الفكر الشيوعي اللاحق على كارل ماركس ، هو فكر عاجز
مفلس ••

ونزوعهم الى العلم والثقافة يقف عند حد المعاينة الفكرية التي
تسبب لأحدهم صداعا يعجزون معه عن متابعة التفكير السليم المستقيم •
وكل بضاعتهم أقوال ورثوها عن ماركس وانجلز - عفا عليها الزمان
وتغيرت ظروفها - حزلة اصطلاحية ركيكة سنية التركيب ومتهافنة
المعاني ••

وما تضمنته هذه المقالات والكتب يدل على الجهل بالدين والقرآن،
وسوء الفهم والاستنتاج •

فكلما وقع على آية فيها ذكر المال والثروة والاتاج ، أشاد بها لاثبات
أن القرآن يحترم المادية ويعليها •• ويتبنى التفسير المادي •• مع أن
المادية هي الالحاد وانكار الله سبحانه وتعالى وانكار الروح لأنها تقوم
على القول بأن الكون من أعلاه الى أدناه هو مادة ولا شيء غير المادة ،
وأن مظاهر الوعي والشعور والتفكير ما هي الا انعكاس من البيئة على
المادة التي تتكون منها أجسام الكائنات الحية من أدناها - كالنبات الذي
ينكمش باللمس وينحني نحو الضوء - الى أعلاها كالإنسان الذي
يتذكر ويتصور ويربط ويستنتج •• وقد أجاد المفكر الاسلامي يوسف
كمال محمد في مقاله «فلسفة التاريخ كما بينها القرآن» (المسلم المعاصر
- يوليو ١٩٧٥) في عرض هذه الحقيقة واطهارها •

ومثل هذا التمويه - بالخلط بين المصلحة المقترنة بحسن الاتفاع

بالأشياء ، وبين « المادية » بمعناها الاصطلاحي الخاص في الماركسية -
لا يمكن أن يؤدي الى شيء علمي .. وخاصة اذا صدر عن الجهل التام
بالدين والقرآن ..



ما هي قيمة محاولة تفسير التاريخ ؟

والواقع أن محاولة تفسير التاريخ هي أمر عظيم القيمة . فان
الدراسات التاريخية يختلف تقدمها حسب منهاجها . وأدنى هذه المناهج
هو المنهاج السردى : وهو المنهاج الذى يقوم على مجرد سرد الحوادث
سواء على أساس زمنى - سنة فسنة مثلا - أو على أساس التراجم
الشخصية - ككتب الطبقات المعروفة عند مؤرخى الاسلام - أو ذكر
المدن والأقاليم أو العهود السياسية ونحو ذلك .

وأفضل منها : منهاج التطور التاريخى ، وهو يقوم على استقصاء
الظروف الوضعية فى بيئة معينة فى زمن معين والحكم بالنتائج التى
تؤدى اليها هذه الظروف بقوانين طبيعية معينة .

وهذا المنهج يمثله ابن خلدون - فهو يحكم على حدوث التقدم
العمرائى عند وجود أسباب معينة .. واستخلص قواعد معينة للربط
المضطرد أو العكسى بين هذه الأسباب وتلك النتائج ..

وأشار اليه مونتسكيو فى كتابه « روح القوانين » عند القول
بأن القانون هو تعبير عن ارادة الشعب ، وأن هذا التعبير لا بد أن
يختلف من مكان لآخر ومن عصر لآخر ، اذ لا يعقل أن القوانين التى
تطبق فى الاسكيمو ، تصلح للمناطق الاستوائية .. أو أن القوانين التى
وجدت فى العصر القديم تصلح للعصر الحديث ..

وهذه النظرية فتنت ألباب الناس فى القرن التاسع عشر ،
واتخذوها أساسا لأفكارهم التاريخية والاجتماعية والقانونية ، وانتقضوا
بذلك على النظريات الحتمية التى كانت سائدة من قبل ..

ثم تبين لهم أن هناك مثلا انسانية ثابتة لا بد من الاعتراف بدوامها وسيادتها ••

ولذلك فقد عدلوا عن النظرية المذكورة ، والتي تقرر أن القوانين والأحداث انما تتطور تطورا دائما بلا هدى ، الى الرجوع الى النظريات الحتمية التي تفسر التاريخ حسب حتمية معينة •

وبذلك فان النظريات الحتمية للتفسير التاريخي هي أرقى هذه النظريات وأعلاها ••

وهذه النظريات تقرر أن هناك حتميات عليا يسير التاريخ في هداها • وأن استقراء هذه الحتميات هو الذى يفسر لنا التاريخ ، ويهديننا الى المنهج الذى يجب تخطيط الحياة والنظم على أساسها •

وقد ظهرت على مر التاريخ نظريات حتمية متعددة ، وهى تنقسم فى مجموعها الى قسمين كبيرين :

نظريات حتمية الهية •

ونظريات حتمية طبيعية ومادية •

فالنظريات الحتمية الالهية تعترف بوجود القوة الالهية العليا التى تهيمن على البشر والمخلوقات فى الكون كله ، لكونها الخالقة لها ، والمنشئة لطبائعها وخصائصها وبالتالى لقوانينها وحتمياتها ، ولنهايتها ومصيرها •

وهذه النظريات تستلزم الاعتراف بالروح أيضا ، لأن هذا الاعتراف يستتبع بمظاهر روحية معنية ، تثبت وجود « الغيب » كما انه يستتبع الاعتراف بالبعث وما يصحبه من الجزاء الأخرى ••

وتؤدى هذه الحتمية الى التسليم بسيطرة القوانين الالهية على الحياة بمختلف مظاهرها ، بما فيها الحياة النظرية وخضوع الكون كله بما فيه من جوامد واحياء لهذه القوانين • ونتيجة لذلك : فان هذا

التسليم يؤدي الى تقييد النظم والتشريعات بهذه الحتميات وبأن تكون مجهوداتها مجرد محاولة لاستكشاف هذه القوانين العليا واقتفاء أثرها في منهاج الحياة وسيرها •

وأما النظريات الحتمية الطبيعية والمادية فأشهرها في العصر الحديث نظرية القانون الطبيعي ، ونظرية التفسير المادى للتاريخ ••

وقد نشأت نظرية القانون الطبيعي في القرن السادس عشر كاعتراض على نظرية القانون الالهى التى كانت تنادى بها الكنيسة في العصور الوسطى ، أى انها قامت لأغراض غير دينية ، وان لم تجهر بذلك في البداية • واتتهى الأمر في هذه النظرية الى القول بأن الناس كالجوامد : يخضعون لقوانين طبيعية (فيزيائية) معينة • فكما أن المواد تسخن بالنار ، فكذا الانسان يسخن بالغضب ونحوه من عوامل الثورة • وكما أنها تبرد بالثلج فكذا الانسان بالكسل والترف ونحوهما •

ثم بعثت هذه النظرية في القرن الحالى على أساس دينى وذلك بالقول بأن القانون الطبيعي : « هو تلك المبادئ الرشيدة التى أودعها الله تعالى (خالق الطبيعة والناس) في عقول البشر » وبذلك وصلوا حتمية القانون الطبيعي بالحتمية الالهية وجعلوها أمرا واحدا •

وهذه هى النظرية السائدة الآن في الفكر الحديث • والتي تنافس النظرية المادية الماركسية وتناجزها •

وبذلك فان نظرية التفسير المادى للتاريخ — التى قال بها ماركس — هى نظرية حتمية •

لأنها تقرر أن البشر يخضع لحتمية مصيرية : هى حرب الطبقات • وأنه مسير بضرورة اقتصادية هو حل التناقضات التى تتوالى عليه بسبب غلبة الدوافع الاقتصادية التى تسير حياته •• وأن هذا المصير لا حل له الا بما يسمى « بالحتمية الاشتراكية » بلا بديل آخر •

وقد شرح الكثيرون هذه النظرية من قبل ، وأعتقد أن إعادة

شرحها - في مجال الفكر العالي - يكون تكرارا ثقيلًا .. كما أن إعادة
نقدها تكرار ثقيل أيضا ..

فنقصد للموضوع قصدا مباشرا ..

ونقول ، مع افتراض العلم بهذه النظرية وتقييمها :

هل يعترف القرآن الكريم بهذه النظرية ويؤيدها ؟

وان لم يكن كذلك :

فهل تضمن القرآن تفسيراً معيناً للتاريخ ؟

لا يعترف القرآن بالتفسير المادي للتاريخ ؟

وهذا قول لا يحتاج لبرهان • لأن الاعتراف بوجود الله سبحانه
وتعالى ، وبالروح ، وبالغيب ، وبالقضاء والقدر ، وبالحساب واليوم
الآخر : كل ذلك يتناقض مع القول بإنكار وجود الله سبحانه وتعالى
وانكار الروح ، الحكم بأن الدافع الاقتصادي هو المسيطر على البشر
وأنه قد اقتضى حرباً طبقياً على النحو الذي أبرزته نظرية ماركس على
النحو المعروف •

هل تضمن القرآن تفسيراً معيناً للتاريخ ؟

ولا شك أن القرآن - وقد عمر بالقصص ابتداء من خلق آدم عليه
السلام الى ما كان من شأن رسول الله صلى الله عليه وسلم مع قومه من
قريش والأنصار وغيرهما - قد تضمن ما يهتدى به من حتميات أمر الله
تعالى وقضائه وقدره في عبادته ..

وقد صرح القرآن الكريم أحيانا بالمغزى المقصود - جزئياً أو
كلياً - في بعض المواضع كقوله تعالى : « ولولا دفع الله الناس بعضهم
ببعض لفسدت الأرض » البقرة - ٢٥١ •

وتركه غامضاً في بعض الأحيان الأخرى ، كقوله تعالى : « ولو شاء

ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين * الا من رحم ربك
ولذلك خلقهم * * « هود - ١١٨ و ١١٩ *

ولذلك فاستكناه المغزى الشامل الكامل ، والتفسير الجامع
والحكمة العليا والمقصد النهائي ، هو أمر فوق طاقة البشر * *
وانما نحاول هنا - مستغفرين قبل البدء - أن نرصد بعض
القوانين الربانية التي نظن - والله أعلم - أنها ذات شأن في محاولة
هذا التفسير *

وهذه القوانين هي :

١ - أن الانسان عابد بطبيعته * وأن هذه الطبيعة أو الغريزة هي
التي تدفعه دائما الى اتخاذ معبود * وانه ان لم يعبد ما ينفعه ، فانه
سيعبد ما لا يضره ولا ينفعه ، فيحقيق به ضرر الاخفاق في العبادة
الصادقة * *

٢ - أن عبادة الله على وجه التوحيد هي أعلى العبادات وهي
وحدها التي تحقق خير الانسانية *

٣ - أن هناك صراعا أبديا بين الذين يعبدون الله تعالى ، وبين
الذين يعبدون غيره *

٤ - أنه يتعين الايمان بحتميات اسلامية مختلفة أهمها :
حتمية القضاء والقدر *

وحتمية النتائج المرتبطة بالأسباب الربانية *

وحتمية الثواب والعقاب والحساب *

القانون الأول : أن الانسان عابد بطبيعته :

ويقتضى ذلك تعريف ماهية العبادة وحقيقتها :

فالعبادة هي الخضوع لقوة معينة والعمل وفقا لهذا الخضوع ، بنية
الاخلاص والتفاني لهذه القوة *

فان كانت عبادة لله تعالى فهي تعرف بأنها الخضوع لله تعالى وحده بلا شريك له (أى الخضوع لأحداثة وأحكامه) والعمل وفقا لهما بنيسة الاخلاص لله تعالى وحده دون سواه • بحيث يكون الأول (أى الدافع له) والآخر (أى الغاية المقصودة) •

وان كانت عبادة لغير الله تعالى : فهي خضوع لدافع قاهر آخر والعمل لأجله بهذا الاخلاص والتفانى الذى يجعل هذا الدافع غرضا نهائيا ، يتفانى فيه كأول وآخر •

وفى كل الأحوال : فالعبادة لها ثلاثة عناصر : انها خضوع ، وعمل ، ونية •

والدوافع القاهرة للانسان كثيرة •

وهي تنحصر - جملة - فى ثلاثة : الهوى • والطمع • والكبرياء ، استرشادا بما روى عنه صلى الله عليه وسلم : « ثلاث مهلكات هوى مطاع وشح متبع واعجاب المرء بنفسه » عن ابن عمر عند الطبرانى ^(١) أو « اذا رأيت هوى مطاعا وشحا متبعيا واعجاب كل ذى رأى برأيه فالزم خويصة نفسك » •

فأى غرض من هذه الأصول الثلاثة - أو فروعها - استبد بالانسان وصار دافعه المحرك له وباعثه الذى يستنهضه ، من ناحية ، وغايته التى يقصدها وغرضه الذى يستهدفه : فان ذلك الغرض يكون منه بمشابة العبادة التى يخضع لها ويعمل من أجلها ويتوجه اليها •

وقيل فى تفسير : « بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » البقرة - ان من كسب سيئة : أى انطبع قلبه بها • وأحاطت به : أصبحت باعثة المحرك له وغايته التى ينتهى اليها ، فتكون - من عمله - أوله وآخره وبدايته ونهايته •

(١) قال فى الجامع الصغير : ضعيف ، وعلى الرقم من ذلك فقد وجدت فيه قولاً جامعاً فى مصر أصول آفات النفس وميوبها •

وبترجمة هذا العصر لمعاني « الهوى » و « الطمع » و « الكبرياء »
نستخرج معاني أشهر عبادات هذا الزمان *

فعبادة الهوى : هي بذاتها عبادة « الجنس » أى الشهوة • فقد
قرر أصحاب مدرسة التحليل النفسى أن الجنس هو الغريزة الانسانية
الوحيدة التى تتفرع منها جميع دوافعه ، وأن سائر ما اعتبره علماء النفس
الآخرون من الغرائز إنما هو من مظاهر هذه الغريزة التى ترجع إليها
وحدها جميع نوازع النفس •

وإذا صار الجنس هو الدافع والغاية فإنه كمن قال الله فيه « من اتخذ
الهه هواه » فيكون عبادة له •

وعبادة الطمع : هي بذاتها عبادة « الاقتصاد » • فقد قرر ماركس
أن الاقتصاد هو الدافع الأعلى والوحيد لكل التصرفات البشرية وأن كل
النظم إنما وضعت لخدمته ، وأن الرأسمالية كانت تتحصن بنظم الدولة
والدين والأخلاق والقانون لأجل استغلال الطبقة العاملة الكادحة
والاستيلاء على وسائل الإنتاج وتسخيرها لصالحها ••

وماركس بدوره يريد أن يجعل هذا الدافع الأعلى غاية لنظامه
الاجتماعى الذى يقترحه ، وبذلك بأن « الاقتصاد » فى نظره هو الدافع
والغاية مما يجعله عبادة حقيقية ، أنكر فى سبيلها العبادة الالهية وأعلاها
على جميع القيم الانسانية •

وعبادة « الكبرياء » أساس لكثير من الأقوال الحديثة التى تنادى أن
« الشعور بالذات » و « بالوجود » هو المعنى الحقيقى لطعم الحياة
والحرية •• وأن لحظات « الوجودية » هى لب الحياة ، التى يجب فى
سبيلها التخلص من كل « كبت » يمنعه والوصول الى كل « تنفيث »
يحققه • وليس اضطراع الناس على « النفوذ » و « الشخصية » ونحو
ذلك الا تفاعيل وتصريفات للكينونية ^(١) والأناية والذات والمظاهر ••

(١) أى لفعل كان يكون كيانا ••

ويدل على أن الإنسان عابد بطبيعته - مما ورد في القرآن - قوله تعالى : « مثلهم كمثل الذي استوقد نارا » البقرة - ١٧ •

فقد شبه الله تعالى الباحث عن الهدى بالذي يستوقد النار وهذا دليل على أن الإنسان بطبعه يبحث عما يخضع له ، لأن الإنسان يخضع نفسه لدليل الهدى الذي يستيقنه ••

ومنه قوله تعالى عن إبراهيم عليه سلام الله : « فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي » الأنعام - ٧٦ وما بعدها ••

وليس مثل إبراهيم في ذلك إلا مثل الإنسان عامة يبحث عن اله •• وما أغناه عن ذلك لولا غريزته التي تدفعه له • وهذا هو شأن البشر في كل زمان ومكان •• يبحث عما يكمله وتحتاج روحه إليه ، وهو الله سبحانه وتعالى الذي أوجده وإليه مرجعه •• ولقد أرسل الله تعالى آدم بالحق نبيا ورسولا ، وبذلك اقترنت البشرية منذ أول نشأتها بالعبادة •• وكلما اندثرت الأديان بحث عنها الإنسان وافتقدها •

وقد بين الله سبحانه وتعالى أن الإنسان قد يضل في هذه الغريزة بسبب اتقياده لظاهر أمور الحياة التي تحجبه عن الحق سبحانه وتعالى • فذكر أصناف الشرك بالله تعالى من اتخاذ هذه الأغراض السابقة عبادات من دون الله •

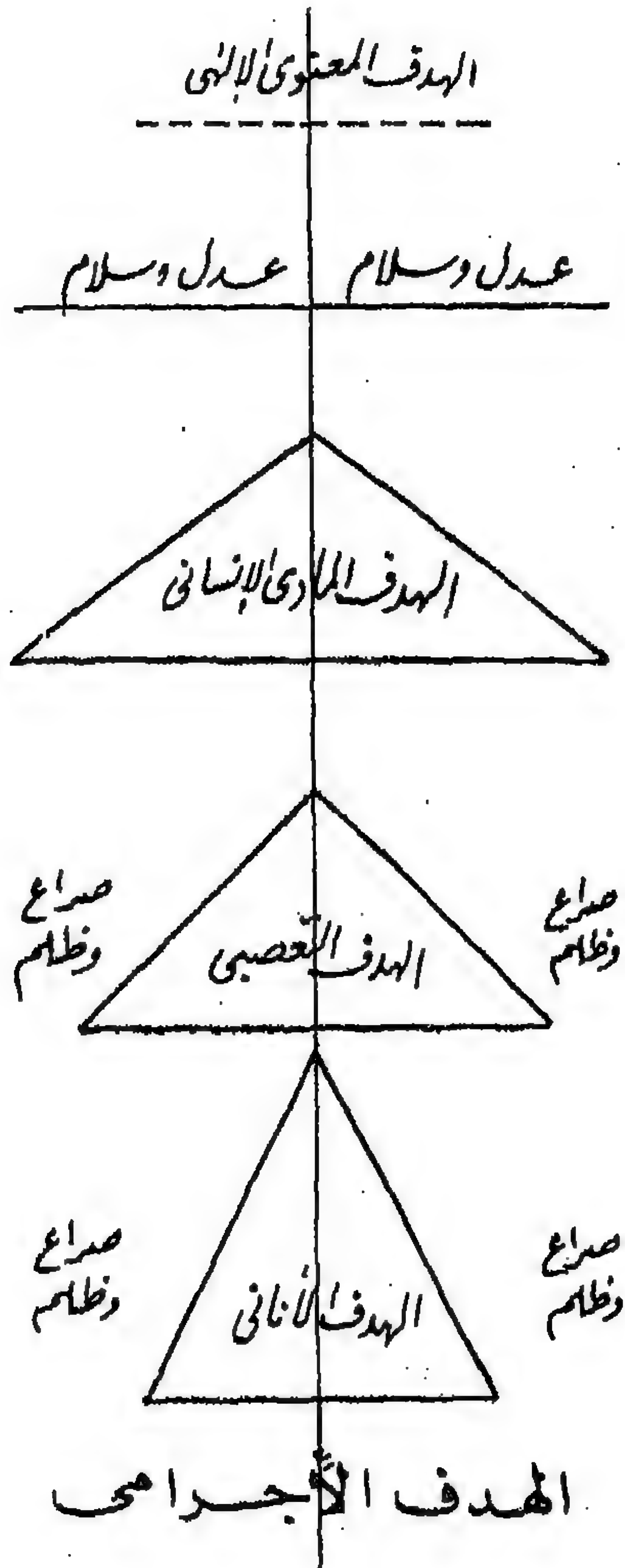
ولعل عبادة الأوثان والأصنام هي أكثر العبادات سذاجة ، ولعلها أقل خطرا من عبادة الهوى والمال والكبرياء التي تلبس بالنفس ، فيشرك به وهو يحسب نفسه على الصراط المستقيم وقد ندد الله تعالى بعبادة الهوى بقوله :

« أفرأيت من اتخذ الهه هواه وأضله الله على علم » الجاثية - ٢٣ •

« أرايت من اتخذ الهه هواه أفأنت تكون عليه وكيلا » الفرقان - ٤٣ •

القانون الثاني : أن عبادة الله أعلى العبادات :

وذلك لأن العبادة - أي الأغراض الانسانية النهائية - كلما ارتقت كلما كانت أقدر على تصفية الصراعات ، وعلى ارساء العدل والسلام .



وذلك طبقا لظاهرة تسمى باسم ظاهرة (تدرج المثل) وطبقا لهذه الظاهرة : فإن الاهداف الانسانية تتدرج من الهدف الاجرامى أو العدوانى ، الى الهدف الأناني ، الى الهدف التعصبى (الطائفى والعنصرى) الى الهدف المادى الانسانى الى الهدف المعنوى الانسانى . أو المطلق المجرد ، وهو الهدف الالهى الربانى . والهدف العدوانى أو الاجرامى - وهو أدنى هذه الاهداف - يؤدي الى انشاء الصراع والظلم حتى مع النفس لأن المجرم عدو نفسه وعدو للمجتمع . والهدف الانانى أو الانطوائى يؤدي الى مسالة النفس فقط وعداوة المجتمع كله ، مما ينشئ الصراع والظلم

والهدف التعصبى يحصر السلام والعدل داخل الكتلة التعصبية

(الطائفة أو الجنس أو الحزب أو نحو ذلك) وينشئ الصراع والظلم فيما عدا ذلك •

والهدف الانساني المادى - كالاقتصاد - يحصر العدل والسلام الى مستواه ويضحي بما يفوقه كالحرية والكرامة الانسانية ونحوه •

وأما الهدف الربانى المعنوى الأعلى فهو يحقق السلام والعدل على طول قاعدة العلاقات الانسانية لأن الله سبحانه وتعالى يأمر بالعدل والاحسان ، ولأن هذه الأهداف تبصر بمختلف نواحي العلاقات الانسانية كالمخلق بالطائرة يبصر بمحيط الأفق بعكس الواقف فى طريق ضيق محصور •• فان المثل العليا الربانية - كالعدل والحق والرحمة والسلام وسائر ما تدل عليه الأسماء الحسنى - شديدة التحرى لعدم الافتيات على مصلحة من المصالح التى يرهاها الاسلام •• وهذا من شأنه أن ينقى التناقضات والصراعات التى تسبب التطور على الوجه الذى لاحظته هيجل وماركس ، مما يؤدى الى قابلية الشريعة الى الثبات وعدم تعرضها للحاجة الى التطور ، على الأقل فى كلياتها وأصولها •

ولذلك كله فالعبادات الدنيئة تضر ولا تنفع •

وكلما ارتقت الأهداف كلما كانت أكثر نقعا ومصلحة ، والعبادة الوحيدة الخالصة من الضرر ، المحققة للمصلحة الكاملة هى عبادة الله سبحانه وحده بلا شريك •

وهذا ملحوظ فى الانطلاق وراء هدف المتعة الجنسية أو هدف الطمع والمال مثلا :

فالمتعة الجنسية - اذا لم تكن فى كنف الزواج - تؤدى دائما الى الصراع لتعارض المصالح •

فان المرأة تمنع نفسها ، لأن استسلامها سيضحي بكيانها وفرصتها فى الحياة الآمنة المستقرة لعلمها بأن الزانى بها يتخلى عنها اذا أشبع نهمته ، ويحملها ثمرة هذه العلاقة (الوليد) لتشقى به •

فيزداد الرجل وجدا لذلك ويقابل امتناعها اما بالحيلة والخداع حتى يوقع بها أو بالكبرياء والجفاء والتجنى .. واذا تذوقا مرة هذه الثمرة المحرمة فانهما يذوقان عذاب هذا الصراع مرات ..

كما أن هذه العلاقة قرينة الاعتداء والظلم ، فالزاني يظلم الزانية في سلبها عفافها الذي يشرفها في الناس وفي عدوانه على حقوق زوجها وأهلها ..

وأما في الزواج فتتوازن المصالح على بساط العدل والسلام كشأن كل العلاقات التي تقوم في رحاب الدين على أساس من العدل والسلام بين الجميع .. فالزوج يحسن لزوجته ويعدل معها وهي تحسن اليه وتعديل معه وأهلها وأهله وأولادهما والجميع في أمان من هذه العلاقة المشروعة ..

وبذلك فان العلاقات المشروعة تخلو من الظلم والصراع ويسودها العدل والسلام ..

وكذلك بالنسبة للمال ، فانه ان لم تكن حيازته في كنف الدين ، بأن يكتسب من حلال ويتوجه الى الحلال والى أداء المصالح المشروعة والاتفاق على المصالح الواجبة ، فانه يكون مدعاة لحسد المحرومين وحقد المنافسين وتعالى صاحبه وزهوه به واستخدامه في الظلم والاستغلال ، فيكون أداة سوء بدلا من أن يكون أداة خير واصلاح ..

القانون الثالث : الصراع بين حزب الله وحزب الشيطان :

أو الصراع بين الخير والشر .. أو بين عبادات الحق والعبادات الباطلة ..

وهو صراع بين المبادئ ..

فبناء على ما بيناه من أن الانسان عابد بطبيعته وأن هناك من يعبد الله تعالى ، وهناك من يعبد من دونه اطماع الدنيا وشهواته وأنايته ومكائنه .. فبناء على ذلك يقوم الصراع بين الفريقين ، كل منهما يريد لعبادته ان تسود ..

فالمذهبية دائماً مكافحة مجاهدة .. وكل صاحب ايمان وعقيدة لابد ان يجاهد ويكافح من أجل نشر عقيدته ، أو على الاقل من أجل الدفاع عنها ضد الحروب المضادة ..

فحتى لو سكن ولم يقيم بدعوة أو جهاد لعقيدته ، فان أصحاب العقائد الاخرى سيردون عليه قوله ، طامعين في أن يثروا بعقيدتهم في داخل نطاق المؤمنين بالعقائد الاخرى ..

وهكذا فان المذاهب والعقائد — بما فيها العقائد الدينية — لابد من أن تجاهد وأن تدعو لنفسها وان ترد الحروب المضادة التي تشن عليها •
وكم من صف وقف فيه أهل القرابة ضد آخر به أهل قرابتهم من أب أو أخ أو ولد ..

وكم فرق المبدأ بين الأحياء ، وشتت الأصفياء ..

وحتى الشيوعية التي تدعى أن الصراع للاقتصاد ، قد آل أمرها الى اقتحام حروب المبادئ والمذاهب ..

ان الحرب الباردة التي تلتفح العالم الآن بزمهريرها ، هي حرب مذاهب وعقائد وايمان ..

وحرينا مع الشيوعية والمذاهب الاخرى هي حرب عقيدة وايمان فنحن نخشى على ديننا منهم ، وهم يتظاهرون بالتدين ليخدعونا ، كما تقدم في الفقرة المنقولة عن الكوميونيست •

ولو حكمنا الدافع الاقتصادي والعنصر المادي وحده لما بلغت الحرب الى هذه الدرجة من الضراوة ، ولما اتخذت هذا اللون من الصراع المذهبي ، فان للحرب الاقتصادية لون آخر من التنازع على وسائل الانتاج وعناصره وطرقه ، كمحاولة الاستحواذ على الموارد وطرق المواصلات والاسواق ونحو ذلك .. وأما حرب المذاهب — وان أدت الى النصر النهائي لغرض اقتصادي معين — الا أنها حرب تضحية وانفاق لا يتوازن مع المنفعة التي تقرها وترسيها وتجنّئها •

والثابت بنصوص القرآن الكريم أن الانسان قد جبل على مقاتلة
بعضه بعضا وعلى التنازع والتحارب ..

قال الله تعالى :

« قلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو » البقرة *

وقال : « كتب عليكم القتال وهو كره لكم » *

وبسبب أن غريزة القتال هي غريزة حتمية مفروضة على الانسان ،
فانه لا مفر من التسامى بهذه الغريزة .. والارتقاء بها والعلو بها ، وتحويلها
من الصراع على الدنيا الى الصراع لاقرار الخير والمصلحة واعلاؤها ..
وضمهم الى نظام سلام لا صراع فيه ولا ظلم ، مادام هذا النظام سائدا ..

* * *

وقد نشأ الصراع على المبدأ والعقيدة منذ بدء الخليقة ، فان الشيطان
ناصب آدم العدا * وأعلن عليه حربا أبدية الى يوم البعث كما تدل الآيات
الكثيرة الواردة في القرآن الكريم *

وقد قال الله تعالى في ذلك :

قال ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك قال أنا خير منه خلقتني من نار
وخلقتنه من طين *

قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها فاخرج انك من
الصاغرين *

قال أنظرني الى يوم يبعثون *

قال انك من المنظرين *

قال فيما أغويتني لأقعدن لهم صراط المستقيم * ثم لآتينهم من بين
أيديهم ومن خلفهم وعن أيمنهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين *

قال اخرج منها مذءوما مدحورا لمن تبعك منهم لأملأن جهنم منكم أجمعين •

ويأدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين •

فوسوس لهما الشيطان ليبدى لهما ما وورى عنهما من سوءاتهما وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين • وقاسمهما انى لكما لمن الناصحين • فدلاهما بغرور فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما ان الشيطان لكما عدو مبين •

قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين • قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم فى الأرض مستقر ومتاع الى حين • (الأعراف من ١١ الى ٢٤) •

ومن ثم فقد استعرت الحرب الدائمة بين أولئك الذين يعملون على اقرار أوامر الله تعالى وتنفيذ أحكامه ، بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وبين أولئك الذين يريدون ان تسير الأمور عوجا ويصدون عن سبيل الله ويأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ، وذلك ليسيروا بأغراضهم المنحرفة ، من الهوى والطمع والأنانية •

ومما ورد فى ذلك فى كتاب الله :

« واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون •

« ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون
عن المنكر وأولئك هم المفلحون » (آل عمران ١٠٣ ، ١٠٤) •

وقال سبحانه وتعالى أيضا :

« المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن
المعروف ويقبضون أيديهم نسوا الله فنسيهم ان المنافقين هم الفاسقون »
(التوبة ٦٧) •

« والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف
وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله
أولئك سيرحمهم الله ان الله عزيز حكيم » (التوبة ٧١) •

وقد ميز يوسف كمال محمد في مقاله « فلسفة التاريخ في القرآن »
السابق ذكرها (المسلم المعاصر - يوليو ١٩٧٥) بين « التدافع » بمعناه
القرآني ، و « الصراع » بمحتواه الفلسفي الجدلي •

وحدد « التدافع » بأن المقصود به الازهاق النهائي للباطل ليقضي
على كل انحراف فيشتد الحق على الباطل حتى يزهقه تماما • بينما
« الصراع » هو تطور عن طريق التناقضات التي يظهرها كل حل ، باعتبار
أن كل حل يتضمن - في نفسه - عناصر تناقضه ويفتح المجال لما يأتي بعده
من التطور •

وبذلك فإن « التدافع » ينشأ عن حق ثابت لا يتغير ••

واما « الصراع » فيفترض تطور كل حل تتوصل اليه البشرية •
كما أنه انشأ مصطلحا جديدا سماه « الاختلاف » وميزه بأنه يقصد
الى التكامل والالتقاء في انسجام •

وبين ان في المجتمع المسلم أنواعا من التدافع :
١ - في نفس المسلم بين الفجور والتقوى ، وبين الشيطان
والانسان .

٢ - في المجتمع المسلم بين المعروف والمنكر ، أى بين أهل العدل
وأهل البغى (١)

٣ - خارج المجتمع المسلم بين الكفر والايمان بين حزب الله وحزب
الشيطان .

وهذا كله حسن وطيب .

ولكن حتى لا يؤدي ابتداع مصطلحات جديدة الى الاغراق في
خلافات فلسفية وجدلية لا لزوم لها ، فأننى أفضل - فيما أرى - ان يعتبر
« التدافع » و « الاختلاف » بالمعنيين الذين ذكرهما - من أنواع الصراع
بحقيقته اللغوية والمفهومة منه .

فنقول :

ان هناك صراعا يستهدف الازهاق النهائى للنقيض وهو التدافع
المقصود في الاسلام .

وان هناك صراعا يستهدف التوفيق والتكامل ، وهو الاختلاف الذى
يؤدي الى تفاعل العناصر الربانية .

وان هناك صراعا عن طريق تطور المتناقضات التى يظهرها كل حل .

(١) من الواضح انه لا يقصد المصطلح الشرعى المستعمل في باب البغى أو البغاة ،
الذى يجعل الامام ومن معه هم أهل الحق أو أهل العدل ، والخارجين عليه - ممن يتلون
عليه بأنه خائف الدين - هم أهل البغى أو الخوارج .

وبهذه النظرية التحليلية الواسعة ، نخرج بفهم جديد لقانون التطور .
وانه ليس قاصر على الصراع بمفهومه الأخير فقط - كما فطن هيجل
وماركس - ولكنه يشمل هذه الانواع الثلاثة . ولكل منها محل في التطبيق
الاسلامي .

فالاسلام يزهد ما يناقضه من الباطل ، لأنه كامل .

والاسلام يعتمد الى التوفيق بين العناصر والأوضاع الربانية -
كالشعب والسلطة في التشكيل المسمى بالأمة ، والزنا والتزواج في التشكيل
المسمى بالنكاح وكذا بالتسامي بأي غريزة انسانية وتوجيهها الوجهة
الصالحة . .

والاسلام أيضا يعتمد تطور المتناقضات التي يظهرها كل حد ، وذلك
كما في كفيات استيفاء الضرورات مثلا وملاءمة هذا الاستيفاء ، اذ لا شك
أن بعض الاحكام الشرعية تتطور حيثما في مجال استيفاء الحاجات
والتحسينات وهذا واضح جدا وبصفة خاصة في المعاملات كالاجارة
ونحوها . . ولا يرفض الاسلام أي نوع من هذه الأنواع الثلاثة من
التطور كل في مجاله وللزومه ووظيفته .

وانما نقول هنا : ان الدافع الاساسي والسبب الأول للصراعات
بأشكالها المختلفة وأنواعها المتعددة هو دافع العبادة ، والصراع بين أهل
العبادة الحقبة - وهي عبادة الله سبحانه وتعالى - وبين العبادات الباطلة
من عبادة المادة (الاقتصاد) وعبادة الهوى (الجنس بصفه خاصة) وعبادة
الذات (الكبر والنفوذ والطواغيت ونحوها) .

وهذا هو التفسير الروحي الشامل لحركة الانسان و « ديناميكية »
التاريخ الانساني .

والذي يجب أن ننظر اليه في ضوء الحتميات الاسلامية الواردة في
الكتاب والسنة المعتمدة .

وليس في ضوء الحتميات الاشتراكية (الاقتصادية)

ولا في ضوء الحتميات النفسية (الجنس)

فالواقع أن التفسير المادي للتاريخ — في ضوء الصراع بين الطبقات
ومنع الاستغلال الاقتصادي — وإن كان صادقا لحد ما وبصورة جزئية ،
يؤدي الى اعلاء « الاقتصاد » كغاية عليا — أو عبادة للبشر ..

ومن شأن ذلك أن يجعل المادة تسيطر على المعنى وتتجاهله اذا
تعارض معها .

وهذا هو السبب في أن الدول الشيوعية تضحي بالحریات والكرامة
الانسانية ونحوها من المعاني في سبيل الغرض الاقتصادي .

كما أن اعلاء المادة يؤدي الى تضحياتها بالأخوة والصداقة والقرابة
وسائر الروابط الأدبية ، على النحو الذي أصبح ملحوظا في هذه
الحياة .

فانه عند « القرش » ينسى الانسان المادي دينه ووطنه وأهله واخوته
وصداقته وينقلب على كل هذه القيم ويتحللها في سبيل المادة والمنفعة ..

ولذلك فعبادة « الاقتصاد » ومحاولة تقنين هذه العبادة وسيطرة
مشروعيتها بهذه النزعة الحديثة الملحوظة — سواء في النظام الشيوعي
أو الرأسمالي — ضارة أشد الضرر بالقيم الانسانية الصادقة والتي يجب
ان يستخدم « الاقتصاد والمال » في انجاز متطلباتها .. لأن الاقتصاد
وسيط الى هذه الغايات الحقيقية ، وسلم الى بلوغها وليس هدفا في ذاته .

ولم تفلح هذه النظم الحديثة الا في ايجاد « غيلان » تلتهم البشرية .
سواء كان هذا الغول هو الدولة والوسائل الجماعية في النظام
الشيوعي والاشتراكي .

أو كان هذا الغول هو رأس المال في النظام الرأسمالي ..
ومن أجل ذلك كانت النظرية الاقتصادية الاسلامية عادلة ، وهي

التي تحقق الأمن الاجتماعى من هذه السيطرة المهلكة على الانسان
وتسخيره للمادة ..

فان هذه النظرية « حرية بلا فردية ونظامية بلا جماعية » (١)

ونحن نرفض بلا شك زواجا من أجل الثراء ..

أو فكرا من أجل المادة ، بأن يستهدف المفكر الثراء من عمله
أو خضوع العمل للمال والآله .. ولأى وسيلة من وسائل النفعية والتسلق
الاجتماعى بمختلف مظاهرها لأننا نعمل مخلصين لله سبحانه وتعالى ومثله
العليا ، وليس من أجل المادة والمنفعة ..

فان اخضاع المعنى للمادة دناءة ..

واعلاء المعنى على المادة نبل ..

وليس من العيب ان يسعى الانسان للمادة ، ولكن على أنها وسيلة
خادمة ووسيط لمعنى شريف ، وليس غاية نهائية فى ذاتها ..

وكذلك فعبادة « الجنس » بالقول بأنه الغريزة الوحيدة المسيطرة
وراء جميع التصرفات الانسانية ، الدافع الأعلى الحقيقى الذى يكمن وراء
جميع أعماله ، هذا القول يؤدي أيضا الى اهدار القيم والمثل ، وتفسيرها
- نفسها - تفسيراً جنسياً ..

نعم نحن لا ننكر الواقع ، وهو أن الجنس قوة دافعة جبارة فى
قانون الحياة ، وأن سائر الدوافع الأخرى ، يمكن تفسيرها تفسيراً جنسياً .
ولكنى أرى أن الانسان يتنازع فى هذه الدنيا أمران :

الأول: الموت : وهو باب كل تفكير ميتافيزيقى ، وكل تفكير غيبى ..

(١) أرجو أن يتسع لى المجال مرة لعرض هذه النظرية . ومعنى أنها حرة بلا فردية :
أى تعتمد على الجهد الفردى للصالح العام وليس للمصلحة الشخصية . وأنها نظامية
بلا جماعية أى تقوم على التضامن دون اعتماد على الوسائل العامة الجماعية .

فهو الذى يدفعه للنظر فى التفكير فى القوى العليا المسيطرة ، والقضاء
والقدر ، وحكمة الحياة والاشياء ، والخير والشر .. ويفتح له باب
الخوف والرجاء فى هذه الأمور ، ويؤسس فى نفسه كل الصفات المعنوية
والقيم الأدبية التى تشكل الفناء اللانهائى والعقيدة القوية الصلبة التى
لا تتزعزع ولا تنقضى ..

الثانى : الحياة : وهى باب كل تفكير مادى لاشباع الهوى والطمع
والكبرياء .. وهو الذى يجعله يسعى بكل قوته لتحصيل الأسباب المشبعة
لهذه الغايات الموقوتة التى يخضع لقوانين المادة ..

فإن الانسان ما أن يقضى نهيمته من امرأة حتى يزهدا .. ولا من
مال حتى يصير عبثا عليه (١) . ولا من كبرياء حتى ينطوى بما يجلبه عليه
التنافس من أحقاد وصراع ..

ولكن ذلك كله لازم لتحقيق المعنويات التى يجلبها التفكير
الميتافيزيقى ، والأغراض اللانهائية التى يحتتمها التفكير فى الفناء .
فإن فعل الخير لذة وممتعة .. ولذلك يجب أن يستخدم هواه الوقتى
لتحقيق أغراضه المعنوية اللانهائية ..

وأن الحصول على المادة لذة أيضا ، كما أنه لازم لفعل الخير
وتحقيق سيطرة المبادئ .. ولذلك يجب أن يستخدم طمعه الوقتى
لتحقيق هذه الأغراض المعنوية اللانهائية أيضا ..

وكبرياؤه لازمة لغضبه للحق ، ولعزة الايمان وكرامة العقيدة ..
ولذلك يجب تحويل هذا الدافع المكروه فى ذاته الى دافع شريف لازم
لسيادة المبادئ ..

وهذا من معانى « الاختلاف » الذى أشار اليه الأستاذ يوسف
عما فى مقاله السابق ذكره ..

(١) حسب قانون المنفعة المشهور فى الدراسات الاقتصادية .

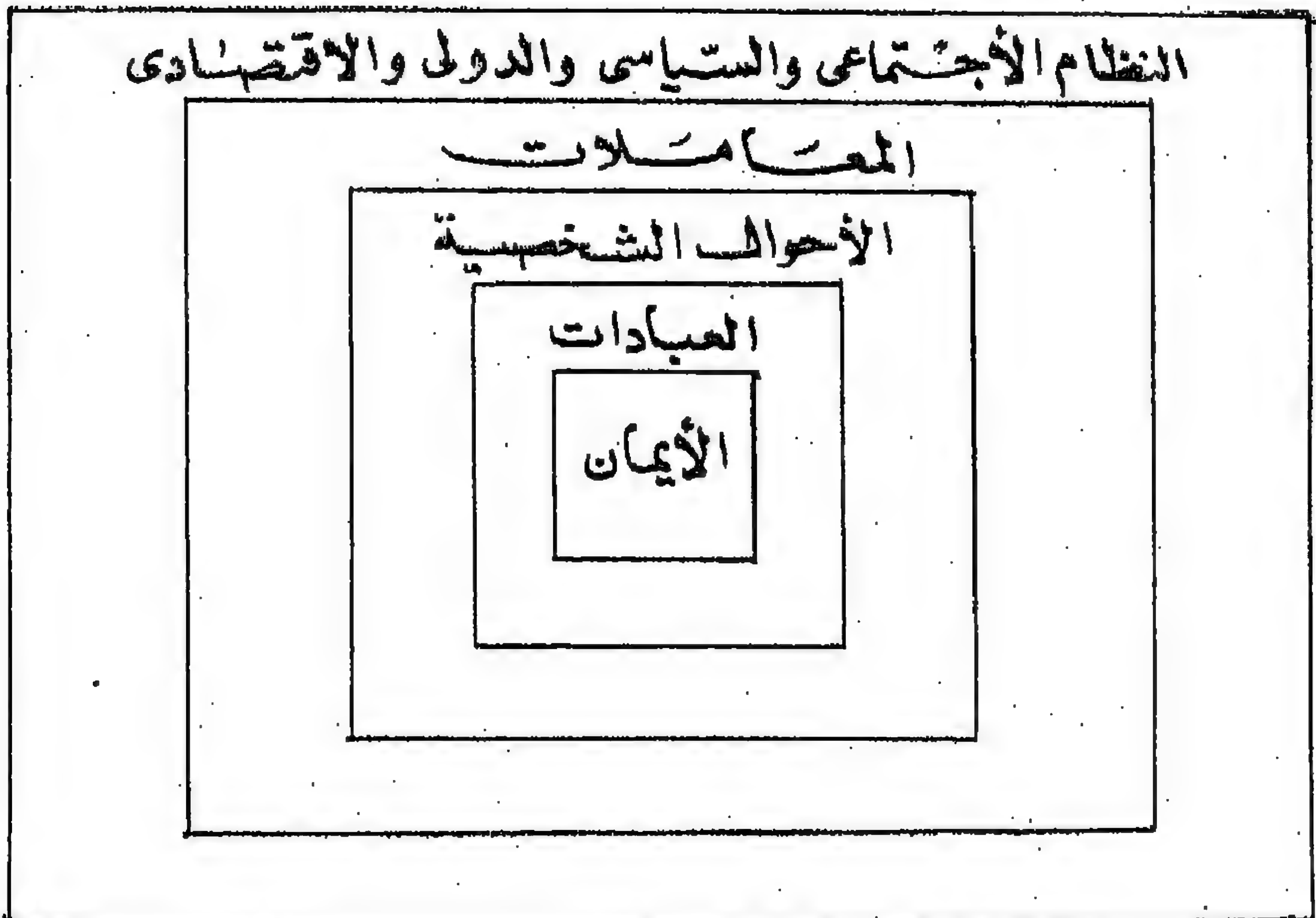
وبذلك فإن « الموت والحياة » (سورة تبارك - ٢) معا دافعان متكاملان لديناميكية التفسير الروحي للتاريخ .

وليست « الحياة » فقط بدافعها الاقتصادي كما قال الماركسيون والرأسماليون ، ولا بدافعها الجنسي فقط كما قال النعسيون من أنصار التحليل النفسي ، وإنما بتكاملهما معا ، حتى يتحقق الخلود والانهائية والأغراض البناءة الدائمة بالنظر الى عنصر الموت ويتحقق الانتفاع القوى للوسائل اللازمة لتحقيق المبادئ والمعنويات بالنظر الى عنصر الحياة .

ولا شك أن « المادة » توجد نوازع روحية في الانسان من الشوق والأمل واشباه ذلك وأضداده . ولكن يجب نقل هذه النوازع من الأغراض الوقتية الفانية الدنيئة الى الأغراض الدائمة الالهائية الشريفة التي يبعث عليها الفكر المعنوي .

القانون الرابع : الايمان بالاحتميات الاسلامية المختلفة :

فان عدم الايمان بأى حتمية من هذه الاحتميات يعرقل سريان الايمان في النفس . .



فإن الإنسان إذا وجد في قلبه حرجا من تقبل أى أمر من أمور الإيمان ،
فإن ذلك يفسد العقيدة من أساسها ويفتح عليه أبواب الشك حتى تقض
اليقين من مضجعه •

ونحن نصور النظام الإسلامى كحصن بالترتيب المبين فى الشكل
السابق ••

المقر الداخلى (الذى به القيادة) هو الإيمان إذ أن به تنصلح
كل الأمور ، وبفساده تفسد كل الأمور •

وهذا القلب الداخلى يحرسه سور من العبادات ••

فلا يستقيم الإيمان إلا باستقامة العبادات وانتظامها ••

والعبادات بدورها لا تستقيم ولا تنتظم إلا باستقرار الأحوال
اللصيقة بالإنسان وأهمها حالته فى أسرته وأهله وأقاربه وجيرانه ونحو
ذلك من العلاقات المباشرة ••

وهذه العلاقات اللصيقة لا تستقيم إلا بتوفر المال اللازم واستقرار
التعامل والاطمئنان فيها ، مما يحققه نظام كفء للمعاملات المالية والسياسية
الاقتصادية ••

وهذه أيضا لا تستقيم إلا بانتظام الحياة الاجتماعية والنظم
السياسية والدولية ••

لأن المسلم لا يستطيع أن ينعم بنظام المعاملات الإسلامى إلا إذا كان
النظام السياسى يسمح بذلك •

والنظام السياسى لا يستطيع أن يكون اسلاميا إلا إذا كان المركز
الدولى للمسلمين من القوة والمتانة بحيث يقف فى مواجهة الغزو الفكرى
والثقافى الخارجى الذى يجبر المسلمين على التخلّى عن نظمهم واتخاذ
هذه النظرة المغيرة •• فإن النظريات والنظم لا تستقر إلا بسند دولى ••

وهكذا فان انهيار المركز الدولي الاسلامى ، يـؤدى الى انهيار النظام السياسى الدستورى الاسلامى ، فنظام المعاملات والاقتصاد الاسلامى ، فنظام الأحوال الشخصية والعلاقات اللصيقة بالانسان فعباداته فإيمانه ••

والشك فى أى حتمية اسلامية على طول هذا التسلسل يـؤدى فى النهاية الى التأثير فى الايمان •

فاذا بدأنا بالعلاقات الدولية فان العجز عن اجابة سؤال يتعلق بها ، يـؤدى الى نقض هذا السور الأول من أسوار الايمان •

ومن هذه الأسئلة :

كيف تؤمن بنظام دولى يعترف بالرق ؟

أو كيف تؤمن بنظام دولى يقر الجزية على غير المسلمين فقط ؟

أو كيف تؤمن بنظام يقسم العالم الى دار حرب ودار اسلام ••

فيجب على المسلم أن يفهم هذه الأمور وأمثالها حفظاً لهذا السور •

فاذا انتقلنا الى السور الثانى - سور النظام الدستورى •

فان عدم الايمان بتحقيق ما ورد فى الكتاب والسنة فيه يزعزع هذا السور ويهدمه ••

ومن هذا القبيل :

كيف تنفذ نظام البيعة وهو مختلف عن نظام الانتخاب العام ••

أو كيف تستقيم الحريات فى ضوء القيود الاسلامية ••

أو كيف تنفذ نظام الشورى وهو مغاير لنظام المجالس الشعبية النيابية ••

وعدم الايمان بالأحكام الاسلامية فى هذه الأبواب وأمثالها يدك هذا السور بدوره ، فينفذ الخلل الى السور الثانى وهو سور المعاملات والاقتصاد ••

وعند ذلك يندك السور التالي ، فتسيطر المادة على علاقات الزوجية والرحم والقراية والجوار •

وعند ذلك لا يستقيم الانسان في عباداته لأنه سنيضع « القرش » فوق المادة •

وعند ذلك لا تستقيم عقيدته ••

ويتشكك في أسس هذه العقيدة ••

هل حقيقة يوجد قضاء وقدر •• وما معناهما ؟

هل حقيقة يوجد حساب وآخرة ••

فاذا به يقرأ القرآن ولا يعيه •• اذ سيجد فيه ألفاظا بلا معانى ••

اذ أنه لا يؤمن بحقيقة الجنة والنار عندما يقرأ آيات الترغيب والترهيب بهما ••

ولا يؤمن بالملائكة والشياطين عند ذكر ما يرتبط بهما ••

ولا يؤمن بحتمية القوانين البشرية الخالدة مثل قوله تعالى :

« ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » أو « ولا يحيط المكر السيئ الا بأهله » أو « لئن شكرتم لأزيدنكم » أو « ولينصرن الله من ينصره » •

فلا يعمل على ايجاد ما تتحقق به هذه القوانين ولا يخشى الأسباب

المعوقة لها ••

وبذلك لا يتحول القرآن في نفسه الى « واقع » والى « برنامج

عمل » والى « امام ومرشد وهاد » بل يظل مزامير للتغنى وأناشيد

للمآثم ، وتعاويد للبركة أو الحفظ ، ونحو ذلك مما نشاهده من أحوال

المسلمين حيال كتاب الله الكبير •

وبذلك تبطل الحتمية الاسلامية ••

ويبطل التفسير الروحي للتاريخ ••

ويبطل التفسير الأساسي للدوافع الانسانية وقوانين الحياة العليا في

نظام البشر ••

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Islam a quarterly journal
vol 1 no 1 hijra 1390

Published by and copyright
Islam Magazine
2 Bristol Gardens
London W9 2JG, England

Printed by J and Y Weldon
London

Publisher
Abd al Haqq R. Newley
Editor
Abul Qasim Spier
Assoc. Editor
Abd al-Basir Davis
Calligraphy
Abd ul Latif Whiteman
Photography
Abd al Adheem, Abd al-Ghali
Typesetting
Abd al-Hayy al-Amin, Alida Saboor
Mariam Tobey

Subscription Rates - 4 issues
UK £5 USA or Canada \$12
Elsewhere abroad £5 40
Please send orders
for subscriptions to
Subscription Department
Islam
2 Bristol Gardens
London W9 2JG, England
Single issue
UK £1.25 USA \$3

خزائن مكتبة

دليل الباحث في الدستور الإسلامي

د. جمال الدين عطية

الحسبة في الاسلام	ابراهيم دسوقي الشهاوى
الحسبة في الاسلام	ابن تيمية
السياسة الشرعية	ابن تيمية
الفخرى في الآداب السلطانية والدول الاسلامية	ابن الطقطقا (محمد بن علي بن طباطبا)
الامامة والسياسة	ابن قتيبة
الطرق الحكمية	ابن القيم
أضواء على حركة التضامن الاسلامي	أبو الاعلى المودودي
بين الدعوة القومية والرابطة الاسلامية	أبو الاعلى المودودي
نحو الدستور الاسلامي	أبو الاعلى المودودي
نظرية الاسلام السياسية	أبو الاعلى المودودي
نظرية الاسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور	أبو الاعلى المودودي
الدستور الاسلامي	أبو بكر الجزائري
الأموال	أبو عبيد
الأحكام السلطانية	أبو يعلى
الخراج	أبو يوسف
طرق القضاء في الشريعة	أحمد ابراهيم
دولة الرسول في المدينة	د. أحمد ابراهيم الشريف

- أحمد الزيني
د . أحمد شلبي
د . أحمد شلبي
أحمد فيصل
د . أحمد محمود صبحي
التستري
تقي الدين النبهاني
تقي الدين النبهاني
تقي الدين النبهاني
د . جمال الدين عطية محمد
حسام قوام السامرائي
حسن عشناوي
الحشتي
رأفت شفيق شنبور
السيد روح الله الخميني
د . سليمان الطماوي
د . سليمان الطماوي
الشيرزي
د . صبحي الصالح
الطبري (علي بن زين)
ظافر القاسمي
عارف تافر
عباس محمود العقاد
عباس محمود العقاد
عبد الجليل عيسى
د . عبد الحميد متولي
د . عبد الحميد متولي
عبد الحى الكتانى
د . عبد الرحمن بدوي
عبد الرحمن عبد الخالق
د . عبد السلام الترمائيني
عبد العال عطوة
د . عبد العزيز الحياط
عبد القادر عودة
عبد القادر عودة
صياغة موجزة لمشروع دستور اسلامي
الاسلام والوعي السياسي
السياسة والاقتصاد في التفكير الاسلامي
صياغة موجزة لمشروع دستور اسلامي
نظرية الامامة لدى الشيعة الاثني عشرية
قضاء على
التكتل الحزبي
الخلافة
الدولة الاسلامية
نقد كتاب حسن عشناوي (قلب آخر لأجل
الزعيم) (بمجلة الشعب والارض)
المؤسسات الادارية في الدولة العباسية
قلب آخر لأجل الزعيم
قضاة قرطبة
دستور الحكم والسلطة في القرآن والشرائع
الحكومة الاسلامية . مكتبة المعارف بيروت
السلطات الثلاث
السلطات الثلاث في الدساتير العربية
المعاصرة وفي الفكر السياسي الاسلامي
نهاية الرتبة في طلب الحسبة
النظم الاسلامية . دار العلم للملايين . بيروت
كتاب الدين والدولة . دار العلم للملايين بيروت
نظام الحكم في الشريعة والتاريخ . دار النفائس
بيروت ١٩٧٤
الامامة في الاسلام
الانسان في القرآن
الديمقراطية في الاسلام
مالا يجوز فيه الخلاف بين المسلمين
أزمة الفكر السياسي الاسلامي في العصر الحديث
النظام السياسي الاسلامي
التراثيب الادارية
الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الاسلام
الشوزي في ظل نظام الحكم الاسلامي .
دار القلم والدار السلفية الكويت
حقوق الانسان في نظر الشريعة الاسلامية .
نظام القضاء في الاسلام
المجتمع المتكافل في الاسلام
الاسلام وأوضاعنا السياسية
الحكم في الاسلام

عبد القادر عودة
عبد الكريم الخطيب
د . عبد الكريم زيدان
د . عبد الكريم عثمان

عبد الله القاسمي

د . عبد الله مرسى مسعد

عبد المتعال الصعيدي
عبد المتعال الصعيدي
عبد المتعال الصعيدي
عبد الوهاب خلاف
عطية مصطفى مشرفة
د . علي حسني الحروبوطي
علي عبد الرازق
علي عبد الواحد وافي
علي عبد الواحد وافي
علي عبد الواحد وافي
علي علي منصور

علي علي منصور
علي قراعة
د . عماد الدين خليل

فهم جاد الله
الماوردي
الماوردي
محمد أبو زهرة
محمد أبو زهرة
محمد أبو زهرة
محمد أسد

د . محمد البهي
محمد بن الحسن الشيباني
د . محمد حميد الله

د . محمد رأفت عثمان
محمد شهير أرسلان
د . محمد شوقي الفنجري

المال والحكم في الاسلام
الخلافة والامامة
الفرد والدولة في الشريعة الاسلامية
النظام السياسي في الاسلام . دار الارشاد
بيروت ١٩٦٨
الاسلام وتقنين الأحكام . مكتبة المعارف .
بيروت .
سيادة القانون بين الشريعة الاسلامية
والقوانين الوضعية .

الحرية الدينية في الاسلام
حرية الفكر في الاسلام
السياسة الاسلامية في عهد النبوة
مصادر التشريع الاسلامي فيما لا نص فيه
القضاء في الاسلام
الاسلام والخلافة . دار بيروت
الاسلام وأصول الحكم
الحرية المدنية في الاسلام
حقوق الانسان في الاسلام
المساواة في الاسلام
خطوة رائدة نحو تطبيق أحكام الشريعة الاسلامية
في الجمهورية العربية الليبية
نظم الحكم والادارة
الأصول القضائية
ملامح الانقلاب الاسلامي في خلافة عمر بن
عبد العزيز
الجزية والاسلام . دار مكتبة الحياة . بيروت
الأحكام السلطانية
أدب الوزير
تنظيم الاسلام للمجتمع
المجتمع الانساني في ظل الاسلام
الوحدة الاسلامية
منهاج الاسلام في الحكم . دار العلم للملايين .
بيروت
الفكر الاسلامي والمجتمع المعاصر
شرح السير الكبير
مجموعة الوثائق السياسية في عهد النبوة
والخلافة الراشدة
رئاسة الدولة في الفقه الاسلامي
القضاء والقضاة
الحرية السياسية أولا

- د . محمد شوقي الفنجرى
 محمد صادق بحر العلوم
 د . محمد الصادقى
 د . محمد ضياء الدين الرئيس
 د . محمد ضياء الدين الرئيس
 د . محمد ضياء الدين الرئيس
 محمد عبد الرحيم مصطفى
 د . محمد عبد الله العربى
 محمد على ضناوى
 محمد الغزالى
 محمد الغزالى
 د . محمد ماهر حمادة
 محمد المبارك
 د . محمد معروف الدواليبى
 د . محمد يوسف موسى
 د . محمود بابللى
 محمود الباجى
 د . محمود حلمى
 محمود عرفوس
 المركز القومى للبحوث
 د . مصطفى كمال وصفى
 د . مصطفى كمال وصفى
 د . مصطفى كمال وصفى
 د . منير العجلانى
 د . نجيب الكيلانى
 د . نقولا زيادة
 الفارابى (أبو نصر)
 الفارابى (أبو نصر)
 فتى عثمان
- النظام السياسى فى الاسلام
 دليل القضاء الشرعى . ثلاث أجزاء
 على والحاكمون
 الاسلام والخلافة فى العصر الحديث
 الخراج
 النظريات السياسية الاسلامية
 النظم الاسلامية
 نظام الحكم فى الاسلام
 عمر بن عبد العزيز فى الحكم والاقتصاد والقضاء
 الاسلام والاستبداد السياسى
 حقوق الانسان بين تعاليم الاسلام
 وعلان الامم المتحدة
 الوثائق السياسية والادارية العائدة
 للعصر الاموى . الرسالة والنفاثس .
 الامة والعوامل المكونة لها
 مبادئ الاسلام الدستورية فى نواحى الحياة
 نظام الحكم فى الاسلام
 الشورى فى الاسلام
 مثل عليا من قضاء الاسلام
 نظام الحكم الاسلامى
 تاريخ القضاء فى الاسلام
 أعمال مهرجان ابن خلدون ١٩٦٢
 المشروعية
 النظام الدستورى
 النظام الادارى
 عبقرية الاسلام فى اصول الحكم
 حول الدين والدولة . النفاثس
 الحسبة والمحتسب فى الاسلام
 آراء اهل المدينة الفاضلة . تقديم وتحقيق
 ألبير نصرى فادر . معهد الآداب الشرقية بيروت
 السياسة المدنية . تقديم وتعليق فوزى
 مطفى نجار . معهد الآداب الشرقية . بيروت
 دولة الفكرة التى أقامها رسول الاسلام عقب
 الهجرة .

أقضية رسول الله	القرطبي
معالم القربة في أحكام الحسبة	القرعي
مآثر الانافة في معالم الخلافة . ثلاثة أجزاء	القلقشندي
الوزارة	الهلال الصابي
أخبار القضاة . ثلاثة أجزاء	وكيع
العرب والاسلام والخلافة العربية	ي . أ . بليانيف
مؤسسة نوفل بيروت	
الخراج	يحيى بن آدم
نصوص الفكر السياسي الاسلامي والامامة عند	يوسف ايبش
السنة . الطليعة بيروت	
فصل الدين عن الدولة ضلالة مستوردة .	
الرسالة بيروت	يوسف العظم

Abdul Hameed : Theocracy and the Islamic State.

Ali, Mohammed : The Constitution Proposals.

Asad, Muhammad : The Principles of State and Government in Islam.

Fattal, A. : Systeme Juridique des non-musulmans en pays d'islam

Husaini, S.A.Q. : The Constitution of the Arab Empire.

Kabir, Humayun : Science, Democracy and Islam.

Maudoodi : First Principles of the Islamic State.

Maudoodi : Islamic Law and Constitution.

Maudoodi : The nature and contents of Islamic Constitution.

Maudoodi : Political Theory of Islam.

Nizam Al-Mulk : The Book of Government or Rules for Kings

Rosenthal : Islam in modern national State.

Rosenthal : The Muslim Concept of Freedom.

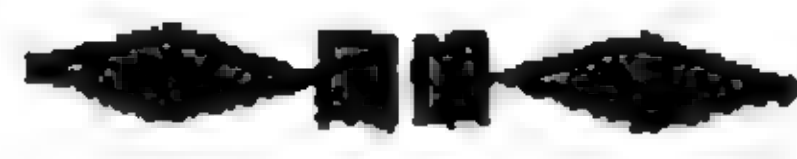
Rosenthal : Political thought in Medieval Islam.

Sanhoury, Abdul Razzak : Le Califat.

دار الانصار

٨١ شارع البستان - ناصية شارع الجمهورية - غابدين

ت : ٩٣١٥٨١



في جمهورية مصر العربية

من :

دار الانصار

المسلم المعاصر

تطلب :

كما تقوم الدار بتوزيع مطبوعات دور النشر الآتية :

- | | | |
|---------------|---|--|
| الكويت | ■ | دار البحوث العلمية |
| الكويت | ■ | دار القلم |
| الكويت | ■ | مكتبة المنار الإسلامية |
| الكويت | ■ | المكتبة السلفية |
| الكويت | ■ | دار البيان |
| بيروت - سوريا | ■ | الشركة المتحدة للتوزيع |
| بيروت | ■ | مؤسسة الرسالة |
| | ■ | وجميع المطبوعات الإسلامية التي تصدر في مصر والعالم العربي والإسلامي. |

نقد كُتب

تجديد التفكير الدينى فى الاسلام

لمحمد اقبال

د. محمد كمال جعفر *

ان قضية التجديد فى الفكر الاسلامى ليست هى بالضبط قضية « الاصلاح الدينى » التى تصدى لها اعلام معروفون فى تراثنا الاسلامى ، وان كنا لا ننكر أن القضيتين مترابطتان • ان بينهما عموما وخصوصا من وجه كما يقول المناطقة • وبغير أن نقحم أنفسنا فى تفاصيل لا يتسع لها هذا المقام حول حركات الاصلاح الدينى عبر التاريخ الاسلامى ، نذكر القارئ بمحاولتين جدتا بعد سبات طويل أعقب محاولة الامام الغزالى • وهاتان المحاولتان تشابهتا الى حد يكاد يجعل بعض الباحثين يعتبرهما محاولة واحدة ، اتخذ أحد شقيها جانبا سياسيا متميزا ، واتخذ شقها الآخر جانبا فكريا أو ثقافيا واضحا • واننا نخص هاتين المحاولتين بالاشارة هنا نظرا لقربهما من عصرنا ، وادراكا بأن صاحباهما عايشا ظروفنا ما تزال آثارها ممتدة الى الآن ، ومشاكل تشبه مشاكلنا كيفا وان اختلفت كما ومدى •

أما المحاولة الأولى فهى محاولة السيد جمال الدين الأفغانى وهى تهدف فى صميمها الى ايقاظ الوعى ، وبعث العقلية المتحررة فى الأمة

* رئيس قسم الفلسفة الاسلامية بكلية دار العلوم بالقاهرة •

الاسلامية ، وأما الثانية فهي محاولة الإمام محمد عبده التي كانت ترمى الى تقديم التراث الدينى فى ضوء العصر الراهن ، والظرف الذى نحياه . وقد يضم الى هاتين المحاولتين محاولات أخرى بأسلوب آخر وان اختلف الهدف ، مثل المحاولات التى بذلت فى الدفاع عن الاسلام فى وجه التيارات الفكرية المتعارضة * طرقا شتى : مرة بتفنيد شبه الخصوم ، وأخرى بإبراز العناصر الثمينة والقيمة من تراث الاسلام ، وذلك يجعل انتاجهم مرآة تنعكس عليها المقومات الأساسية والمبادئ الهامة التى تعتبر موضع اعتزاز كل مسلم . ويمكن أن يعزى الى هذا اللون من المحاولات محاولة العقاد وطه حسين وتوفيق الحكيم ، على الرغم من أن هذه المحاولات طرقت فى بعض مراحلها وخطواتها باب الأدب ، قبل أن تطرق باب الفلسفة . ولم يكن هذا بالأمر الضار كثيرا لأن الأدب نفسه كان يتطلع فعلا آنذاك الى ثورة فكرية كاملة .

أما عرض قضية التجديد الفكرى عرضا فلسفيا فنجدده لدى الفيلسوف الشاعر المسلم محمد اقبال ، ويعتبر كتابه « تجديد التفكير الدينى فى الاسلام » Reconstruction of islamic thought الوثيقة الأولى التى ضمنها « اقبال » تصوره العام للقضية ، وما يراه من مقترحات ازاء هذا التجديد .

ويبدأ محمد اقبال بأبداء ملاحظة تتعلق بحقيقة لا نهائية الفكر الفلسفى ، وهذه الملاحظة تبرر - بمجرد ابدائها - ضرورة التجديد وفائده . ويمكننا استيعاب وجهة نظر اقبال بصورة عامة اذا فهمنا الأساس الذى يقيم عليه وجهة النظر هذه وتقوم وجهة النظر على عدة نقاط جوهرية ، تشكل فى مجموعها الخلفية التى أراد اقبال أن يعرضها قبل التقدم برأيه الخاص بالتجديد الفكرى .

ومن هذه النقاط الجوهرية التى لاحظها اقبال أن التفكير الإسلامى اتجه اتجاه مابينى لاتجاه التفكير اليونانى مباينة حادة بالنسبة للمثل الأعلى الذى نشده الجانبان فالمثل الأعلى عند اليونان تحكمه فكرة التناسب التى ملأت عقولهم فشدهم الى الوجود المتناهى فى الخارج

بحدوده الواضحة المعينة ، بينما هو في الفكر الاسلامي تحصيل السعادة
بالوصول الى اللامتناهي .

ومن الطريف أن اقبال يستوحى هذه الفكرة من القرآن الكريم في
قوله تعالى « وأن الى ربك المنتهى » (النجم ٤٢) . اذ يقول :
ان هذه الآية تنطوى على فكرة من أعماق الفكر التي وردت في
القرآن ، لأنها تشير على وجه قاطع الى أن المنتهى الأخير يجب ألا يبحث عنه
حركة الأفلاك ، وانما يبحث عنه في وجود كوني روحاني لا نهاية له .
ورحلة العقل الى هذا المنتهى الأخير رحلة طويلة وشاقة .

ومن بين هذه النقاط أيضا ملاحظة اتجاه الفكر الاسلامي الى تصوير
الكون متحركا ، متغيرا ، متطورا dynamic, changing, developing
تسرى فيه الحياة ممثلة للعلاقة الدائمة بين الزمان الالهي والزمان المتجدد
مما أتاح الفرصة لاحدى النظريات الاسلامية أن تقول « بالخلق المستمر »
وهي فكرة تعنى في نهايتها أن الكون ينمو ويزداد (١) .

ويلاحظ محمد اقبال أن لهذا التصور الديناميكي « دعامة أخرى في
نظرية مسكويه عن الحياة بوصفها حركة تطورية » وفي رأى ابن خلدون
« في التاريخ » ، يربط اقبال بين التاريخ وبين المصطلح القرآني « أيام الله »
لينبه على أنه ثالث مصادر المعرفة بناء على ما جاء في القرآن . ومن ثم لم
يفتأ داعيا الى النظر الى عواقب الأمم الخالية والاعتبار بتجارب الناس
وأحداث التاريخ في الماضي والحاضر ويسجل اقبال هذه الملاحظة القيمة
وهي أن مقدمة ابن خلدون تدين بالجانب الأكبر من روحها لاستيعاب
القرآن حتى فيما يتصل بالأحكام الأخلاقية الخالصة (٢) .

(١) الواقع ان نظرية « الخلق المستمر » لا تعنى مجرد الازدياد الكمي او الكيفي للصور
الداخلية الى الوجود ، بل تعنى كذلك نشاط الخلق المستمر في الحفظ والرعاية على تفصيل
طويل دقيق ، ويجب ملاحظة أن هذه النظرية قد قتلت بحثا في ميدان علم الكلام ، لكنها
تعالج في نطاق التصوف على مستوى خاص تضيف الكثير الى نتائج علم الكلام ، وبخاصة اذا
درست لدى ابن عربي والجبيلي (عبد الكريم) .

(٢) انظر كتابنا « في الدين المقارن » الفصل المعقود بعنوان « الدين والتاريخ » حيث
نعرض وجهات نظر ثلاثة أديان كبرى سماوية على سبيل المقارنة . وتظهر من المقارنة قيمة
النظرة الاسلامية .

ويضاف الى ما سبق من نقاط كذلك هذه الملاحظة الخاصة بالفكرة الأساسية المتغلغلة في أعماق الاسلام وهي فكرة وحدة الأصل الانساني التي تدل عليها آيات قرآنية مثل قوله تعالى « وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة » (سورة الأنعام ٩٨) . لكن اقبال يعن في تصور هذه الوحدة حتى ليحيلها الى وحدة وجود ، تضييع فيها المعالم بين المخلوق والخالق والكون والاله . ومن هنا كانت عبارته « رؤية الوجود وحدة عضوية » . ولو كان اقبال يقصد أن تكون الوحدة وحدة تنظيمية ، تشكيلية ، تنسيقية ، ترابطية بمعنى ترابط هذه الجزئيات المتنافرة في الكون برباط خفي يلم شعثها ويجمع نظامها — لو كان اقبال يقصد الى ذلك ، لكنا أسبق الناس الى تأييده وتبني رأيه . أما أن يراد اعتبار الوحدة وحدة جوهرية عضوية يعتبر الكون فيها مظهرا معبرا عن الباطن الذي يشكل الوجه الآخر لهذه الوحدة الوجودية ، فذلك مالا سبيل الى تأييده أو الاستيثاق منه بالبراهين العقلية المقنعة .

ان وحدة الأصل الانساني التي تشكل قاعدة المساواة بين الناس في الاسلام، ووحدة الكون بمعنى ترابط أجزائه ، وتشابك جنباته ، وتكامل ظواهره وخضوع موضوعاته للفكر الانساني — هذا النوع من الوحدة يعتبر نوعا مثمرا من حيث افساحه المجال للعقل البشري ، لأن يقوم بأداء وظيفته على النحو الأكمل ، وهذا فيما أرى هو ما قصد اليه الاسلام حينما دعانا الى التأمل في ملكوت السموات والأرض .

ومهما يكن من أمر فان « اقبال » يرى أن التركيز على الحقيقة الأساسية المتصلة بحركة الحياة والكون كما وردت في الكتاب الكريم هيأت قدرة المسلم على النظر الى التاريخ باعتباره حركة جمعية مستمرة بوصفه تطورا في الزمان حقيقيا لا محيى عنه .

لكن فكرة التغير المستمر لا تعنى تجاهل الدوام والثبات اللذين تتصف بهما المبادئ من حيث كونها مبادئ في مرتبة المثال ، لا من حيث تعينها وتحقيقها في صورها الجزئية في الواقع . ومعنى ذلك أن مجال التغير لا يمتد الى هذه المثل أو القيم الأصلية التي تجدد منتهاها في الله جل جلاله .

حقيقة التجديد الفكرى وشرائطه :

فى ضوء الملاحظات السابقة يرى اقبال أن تجديد الفكر فى المحيط الاسلامى يجب أن يتحقق فيه التوفيق بين مراتب الدوام والتغير ، بما يستتبع من توافق الفكر والسلوك ، والنظر والعمل . والمفهوم أن المسلم لا يقول انه جدد تفكيره الاسلامى ، اذا تبنى فكرا غير اسلامى يتعارض مع أصول الاسلام ، ولو قال ذلك جدلا لكان كاذبا لأن هذا ليس تجديدا ، ولكنه تنديد . اذ أن التجديد يجب أن يبدأ باعادة النظر فى التراث العقلى الذى تكون حول الاسلام . فهذا التراث العقلى هو الفهم البشرى الذى انتهت اليه جهود العقول فى هذه الحقبة السالفة ، وفاء بمسئولية هذه الأجيال السالفة تجاه دينها وما يتيح من أفكار •

لكن اقبال لا يبدو قاطعا بالنسبة لمفهوم اعادة النظر فى هذا السياق ، فلا يحق لقارئه مثلا أن يدعى أن اقبال كان يقصد باعادة النظر اطراح هذا التراث العقلى والاستغناء عنه واستبداله بنظام فكرى آخر . اذ أن « اقبال » فى كثير من المناسبات يلفت النظر الى أهم الأفكار الجيدة والثمينة من حيث دقتها وخطورتها فى هذا التراث . ولا يعقل بعد هذا أن يظن به هذا الظن .

بل ان هناك من النصوص ما يثبت أن من الاحتمالات التى وضعها اقبال بالنسبة لاعادة النظر فى هذا التراث العقلى أن يظهر غناء هذا التراث بحيث لا يحتاج معه الى اضافة ، أو أن نكون نحن أضعف من أن نستطيع هذه الاضافة . ولذلك يقول اقبال :

« فان لم نستطيع اضافة الجديد ، فلنوفق فى كبح جماح حركة التحلل من الدين التى تنتشر بسرعة فى العالم الاسلامى » .

ويمكن أن يقال فى النهاية ان اقبال يكتفى بعرض مبررات التجديد بذكر أنماط تجديد سابقة ، وبتوجيه النظر الى أن التغير هو السمة التى عزاها المسلمون الى الوجود أو الحياة ؛ لذلك كان السبيل الوحيد أمام

التجديد الاسلامى فى الفكر هو « أن تنزع عن الاسلام هذه القشرة الجافة التى أحالت الى الجمود^(١) نظرة الى الحياة كانت فى جوهرها دائبة الحركة والنشاط ، وأن نعيد الكشف عن الحقائق الأصلية : حقائق مثل الحرية ، الاتحاد ، المساواة وغيرها من مثلنا العليا فى الأخلاق والسياسة والاجتماع » .

ويذكر اقبال أن « الانسانية تحتاج اليوم الى ثلاثة أمور : تأويل الكون تأويلا روحيا ، وتحرير روح الفرد ، ووضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية توجه تطور المجتمع الانسانى على أساس روحى » .

ويصيب اقبال شاكلة الصواب عندما يلاحظ بفطنته « أن الحقيقة التى يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على اشعال جذوة الايمان القوى الصادق ، تلك الجذوة التى يستطيع الدين وحده أن يشعلها » .

وهو لا يضمن بالمثل الذى لاحظته بالنسبة لأوربا فى العصر الحديث ، حيث أقامت نظاما مثالية على الأسس الثلاثة السابق الإشارة اليها لكن هذه النظم لا تقوى على النهوض الى المستوى الحيوى الدافق الذى يتمتع به الدين ، ويتجلى أثره فى الايمان العميق .

وخلاصة الدرس المستفاد من استعراض اقبال لمشكلات التجديد والتجدد ، ومعالجة دواعيه وميادينه ورسم منهجه رسما مبدئيا وان يكن مبعثرا ، لكنه أوقفنا بحق على نقاط دقيقة فى فكرنا الاسلامى تعتبر بلا شك موضع اعتزاز . فادراكه أن الدين أسبق الى التجربة من العلم ، وجمعه بين العلم والدين فى الغاية التى يتحريانها من حيث الوصول الى اليقين فى أحكام الدقة، نقطة جديرة بالتقدير، وهى تمد الفكر الدينى بعضد جديد . وكذلك اشارته الى أنه « لا بد من أن يصاحب يقظة الاسلام تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوربى ، وكشف عن المدى الذى

(١) يقصد اقبال هنا مسألة اغلاق باب الاجتهاد فى الفقه ، وهو يلفت النظر الى أن كبار الفقهاء السابقين لم يروا الراى مطلقا .

تستطيع به النتائج التي وصلت اليها أوربا أن تعيننا به في إعادة النظر في التفكير الديني في الاسلام وعلى بنائه من جديد اذا لزم الأمر » .

ومن النقاط الطريفة التي تنبه لها اقبال مواطن مباينة الفلسفة اليونانية للروح القرآنية في كثير من المواضع ، واستشهاده لاعتبار الادراك الحسى بآيات القرآن الكريم .

وليس أقل من ذلك ثقده الدقيق للمعتزلة الذين قضوا - في رأيه - « ادراكهم للدين على أنه مجموعة من العقائد ، متجاهلين أنه حقيقة حيوية ؛ فلم يحفلوا بأساليب ادراك الحقيقة ، اذا كانت لا تقبل التصور ، وأرجعوا الدين الى نسق من المعانى المنطقية انتهى الى موقف سلبي بحت . وغاب عنهم أنه في ميدان المعرفة - علمية كانت أو دينية - لا يمكن للفكر أن يستقل تمام الاستقلال عن الواقع المتحقق في عالم التجربة .

ومع ذلك فنحن لا نتفق معه في كل ما لاحظته على المعتزلة . وقد ترد مناسبة أخرى لتناول هذا الجانب بالتفصيل الكاشف عن وجهة نظرنا كاملة .

وخلاصة تقديرنا لجهود اقبال في سبيل التجديد أنه أثار نقاطا كاشفة لمن يريد التجديد ، وفلسف هذه النقاط لتشهد بعد تفسيرها بالروح الاسلامية المؤيدة للتجديد في كل شيء طالما كان اطار المبادئ الثابتة ، والقيم الكبرى مصونا ، رغم تطور الصور الواقعية لهذه المبادئ والمثل .

ان « اقبال » في دعوته للتجديد الفكري في الاسلام كان أكثر استجابة لدواعي الدفاع عن فكرة دوام احتفاظ الاسلام دائما لبذور التطور والتجديد ؛ وعرض نماذج متتابعة لتأييد هذه الفكرة في شتى الميادين . ولذلك لم يقدم لنا « اقبال » مشروعا متكاملا ، ولم يرسم تخطيطا شاملا لهذا التجديد في ميادين الفكر الاسلامي التي أشرنا اليها آنفا .

لكن الطرافة والجدة ونصاعة الحجة مع التحليل العميق المغرق أحيانا ،

كلها سمات تشد القارئ شدا لما يقرأ ، وتترك في نفسه انطبعا واضحا بأن كاتب هذه الكلمات لديه ما يقوله ، وأنه بارع في الربط بين ما يظن متباعدة ، اتجاها تطبيقيا لما دعا اليه في قضية التجديد من نزعة التوحيد المطلق .

ولعل قارئ « اقبال » يلاحظ أن من التفسيرات التي يضعها لبعض الآيات القرآنية مالا يظفر الا بعدد قليل من الموافقين ، أما غيرهم فقد يجد في هذا التفسير أو ذاك خروجاً على ما سيقت الآية من أجله ، وهذا ظاهر من التعليقات التي يضعها أحيانا المترجم وأحيانا المعلق أو المراجع .

كما يلاحظ القارئ في فكر اقبال المعروض في كتابه « تجديد الفكر الديني في الاسلام » نعمة تفتقد كثيرا من الولاء للانجاز العربي في ميدان العلم والفكر ، وقدر كبير من العطف والمشاركة لمطمح وآمال الأمة العربية . وإذا كان من الصحيح أن الاسلام لا يحابي العصبية وقد قال رسوله الكريم « لا فضل لعربي على عجمي الا بالتقوى » فإن من الصحيح كذلك أن الاسلام — وقد أولى الأسرة عناية فائقة من حيث انها نواة المجتمع — لا يدعو الى تبديد القوميات وبخاصة القومية العربية . ولم يكن نزول القرآن باللغة العربية الا حكما الهيا بكفاءة هذه اللغة ، وجدارتها بأن تكون ألفاظها أوعية لحكمة السماء ومن هنا شرع في ذوق المسلم — وان لم يكن عربيا — أن يتعاطف مع هذه اللغة وأهلها ، وأن يرى في نهضتهم وتقدمهم كسبا للاسلام لا يستهان به بل ان الذوق الاسلامي يفرض تأييد نهضات سائر القوميات التي يظلمها الاسلام . وبذلك يجمع دائما بين العروبة والاسلام دون أن يعنى ذلك تجاهل غير المسلمين في الوطن العربي ، أو تجاهل غير العرب في بلاد الاسلام .

الخبير

عقدت بالقاهرة يومى ٨ ، ٩ مايو ١٩٧٦ الحلقة الدراسية الثانية لتنظيم العدالة الجنائية ، وكان موضوع الحلقة « المشاكل المعاصرة للجريمة والعقاب » وذلك فى إطار « مشروع قواعد الحد الأدنى لتنظيم العدالة الجنائية » الذى يشرف عليه المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية . وقد دارت أبحاث الحلقة حول الموضوعات الأربعة التالية :

- ١ - مبدأ الشرعية بين القانون والشرعة .
- ٢ - الدفاع الاجتماعى والفقه الإسلامى .
- ٣ - الحدود والنظريات المعاصرة فى العقوبة .
- ٤ - المسئولية الجنائية بين الشريعة الإسلامية والتشريعات الوضعية .

وقد شارك فى الحلقة بالأبحاث التالية الأساتذة :

- د . محمد محبى الدين عوض (أستاذ القانون الجنائى وعميد كلية الحقوق بجامعة المنصورة) : نحو توحيد القوانين الجنائية فى البلاد العربية .
- د . أحمد فتحى بهنسى (أستاذ بكلية الحقوق بجامعة الخرطوم وعضو مجمع البحوث الإسلامية) : تقرير تكاملى عن موضوعات الحلقة الأربعة .

- د . مصطفى كمال وصفى (مستشار بمجلس الدولة) : الشرعية بين الشريعة الإسلامية والقانون الجنائى .

د . عبد الأحد جمال الدين (أستاذ القانون الجنائي بكلية الحقوق بجامعة عين شمس) : الشرعية الجنائية في الشريعة الإسلامية .

د . سلوى توفيق بكير (مدرس القانون الجنائي بكلية الحقوق بجامعة الزقازيق) : مبدأ الشرعية : تقريره وتطبيقه في الشريعة الإسلامية والقانون .

د . محمد نور فرحات (خبير بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية) : الشرعية والمصلحة الاجتماعية ، مقارنة بين تاريخ الفكر القانوني والفقه الإسلامي .

د . حسن صادق المرصفاوى (أستاذ القانون الجنائي بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية) : الدفاع الاجتماعي والشريعة الإسلامية :

المستشار حسين زهدى (مدير المحاكم بوزارة العدل) : الدفاع الاجتماعي في الفقه الإسلامي .

د . مأمون سلامة (أستاذ مساعد بكلية الحقوق بجامعة القاهرة) : العقوبة وخصائصها في التشريع الإسلامي .

د . آمال عثمان (أستاذ مساعد بكلية الحقوق بجامعة القاهرة) : النظريات المعاصرة للعقوبة .

د . عبد الرؤوف مهدى فهمى (مدرس القانون الجنائي بكلية الحقوق بجامعة المنصورة) : وظائف العقوبة في الحدود الشرعية والنظريات المعاصرة .

د . أحمد المجدوب (خبير أول ورئيس وحدة العقوبة بالمركز) : الحدود في الشريعة الإسلامية .

الأستاذ حازم جمعة (باحث بالمركز) : أثر تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في الحد من الجريمة .

د . حسين توفيق رضا (مستشار بمجلس الدولة) : المسؤولية الجنائية في الشريعة الإسلامية والتشريعات الوضعية .

- د . محمد إبراهيم زيد (مستشار ورئيس وحدة السلوك الاجرامى) :
المصالح المعتبرة في الشريعة الاسلامية والقانون المقارن .
- الأستاذة زينب رضوان (باحثة بالمركز) : حماية القيم الاقتصادية في
الاسلام .
- د . عادل حافظ غانم (مساعد وزير الداخلية سابقا والمحامي أمام محكمة
النقض) : أدلة الاثبات بين القانون الجنائي والشريعة الاسلامية .
- الأستاذ عدنان زيدان (وحدة بحوث السلوك الاجرامى بالمركز) : الاثبات
في الحدود الشرعية .



انعقد في المنصورة (المقر الرئيسى للجماعة الاسلامية بباكستان)
بلاهور المؤتمر الاسلامى للمحاميين فى الاول والثانى من شهر مايو ١٩٧٦
حضره اكثر من خمسمائة محام من أنحاء باكستان ، كما شارك عدد كبير من
رجال العلم والدعوة وطلبة الحقوق والباحثين .

وفى طليعة المشاركين فى المؤتمر نخبة من كبار رجال القانون فى
باكستان كالاساتذة بروهى ومحمد ظفر وبدیع الزمان كيكأوس وبشير الدين
وعبد الغفور أحمد وصاحب زادة صفى الله ، وكان الأستاذ المودودى ضيف
الشرف فى الجلسة الأخيرة التى ألقى فيها خطابا اختتاميا للمؤتمر .

وقد تناولت كلمات المتحدثين المسائل الآتية :

- نوعية العلاقات بين هيئة القضاء وهيئة التنفيذ فى الاسلام .
- التدابير الحاسمة لتطبيق القانون الاسلامى فى باكستان .
- الحل الحاسم لقمع الجرائم .
- ضرورة تطبيق القانون الاسلامى ومسئوليات المحامين نحوه .
- تحديات العصر الجديد والقانون الاسلامى .
- مشكلات المحامين الجدد وحلولها .
- حرية القضاء فى الاسلام .
- دراسات مقارنة بين القانون الاسلامى والقانون الغربى .
- صعوبة استبدال القوانين الوضعية بالقوانين الاسلامية وطريقة تدليلها .

- قانون التوقيف الاحتياطي في ضوء الشريعة الإسلامية .
- قانون الطوارئ والحكم العرفي في ضوء الإسلام .
- الاجماع الحاجة اليه وشروطه وأبعاده .
- مصادر التشريع الاسلامي .
- الحاجة الى التغيير في مجال الحدود والتعزير .
- سيادة القانون وفكرة العدل الطبيعي .
- أهمية العدل في الاسلام ومقتضياته الأساسية .

شكلت رابطة العالم الاسلامي بمكة المكرمة لجنة من القانونيين المسلمين برئاسة الأستاذ محمد المنتصر الكتاني وقد تم تعيين عدد من خريجي الجامعات الاسلامية من مختلف البلاد للعمل بها .

وفي مقدمة مؤسسي اللجنة المذكورة السادة أبو الأعلى المودودي ومحمد علي الحركان والدكتور محمد ناصر وأبو بكر جومي وحسنين محمد مخلوف وعبد الله بن حميد ومنصور المحجوب ومحمد الشاذلي القاضي ومحمد محمود الصواف .

وستقوم اللجنة بتشجيع وتوجيه البحث في مختلف جوانب الفقه في ضوء المشاكل المعاصرة .

يجري الأعداد لعقد المؤتمر الدولي الأول للتربية الاسلامية في مكة المكرمة في الفترة من ٢ الى ٨ ابريل ١٩٧٧ ، وتقوم جامعة الملك عبد العزيز بجدة بالأعداد للمؤتمر الذي ستدور أعماله حول الموضوعات الآتية :

- ١ - مفهوم التربية في الاسلام من الكتاب والسنة وكيفية تطبيقها في العالم المعاصر
- ٢ - عرض المبادئ الأساسية للتربية والعلوم الاسلامية وتميزها عن نظائرها الغربية .
- ٣ - تخطيط إقامة نظام للتربية الاسلامية في العالم الاسلامي المعاصر والطرق والوسائل الكفيلة بتحقيق ذلك ويتنقية نظام التعليم الحالي من كل ما يخالف الاسلام شكلا وموضوعا .

وقد شكلت عدة لجان لتنظيم المؤتمر وتضم أمانة المؤتمر الدكائرة
عبد العزيز خوجة وسيد على أشرف وعبد الله زيد و غلام بنى ثاقب .

عقد المؤتمر الأوربي لليهود والمسيحيين والمسلمين ندوة في فوجلنزانج
ب هولنده في الفترة من ٧٦/٤/٣٠ الى ٧٦/٥/٢ موضوعها أزمة العقيدة في
اليهودية المعاصرة والمسيحية المعاصرة والاسلام المعاصر ، وقد حضر الندوة
حوالى ستين زعيما دينيا من الأديان الثلاثة في أوربا وكان بين المتحدثين
المسلمين الأساتذة خورشيد أحمد ومحمد عرقون ومحمد أنسيم . وقد
أوضح الأستاذ خورشيد أنه بالرغم من وجود حالات فردية بين المسلمين
المعاصرين تتمثل فيها هذه الأزمة ، إلا أنه على الصعيد الاسلامى المعاصر
لا توجد مثل هذه الأزمة ، وأن الاتجاه العام على العكس من ذلك هو أن
العقيدة هي مبعث النهضة المعاصرة الاسلامية .

***** (وكالات توزيع المسلم المعاصر) *****

الاهرام - ادارة التوزيع
شارع الجلاء - تلفون ٤٦٤٦٠ القاهرة

● جمهورية مصر العربية :

الشركة العامة للنشر والتوزيع والاعلان
تلفون ٤٥٧٧٣ طرابلس ص.ب. ٩٥٩
تلفون ٩٣٤٣٣ بنغازي ص.ب. ٣٢١
تلفون ٢٠١٠٨ سبها ص.ب. ٧١٦

● الجمهورية العربية الليبية :

الشركة التونسية للتوزيع
٥ شارع قرطاج - ص.ب. ٤٤٠ - تلفون
٢٥٥٠٠٠ تونس

● الجمهورية التونسية :

مكتبة مكة - باب شريف
ص.ب. ٦٠ - تلفون ٤٢٦٦٨ الخبر
ص.ب. ٤٧٧ - تلفون ٢٤٧٥١ جدة
ص.ب. ٤٧٢ - تلفون ٢٥٠٩٨ الرياض

● المملكة العربية السعودية :

دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع
ص.ب. - تلفون ٤٣١٩٨٢ - الكويت

● دولة الكويت :

الشركة العربية للوكالات والتوزيع
ص.ب. ١٥٦ - تلفون ٥٥٧٠٦ - المنامة

● دولة البحرين :

MUSLIM WELFARE HOUSE
86 Stapleton Hall Road
London N4 4QA Tel, 340/6481 U.K.

● U.K.

ISLAMIC BOOKSHOP
Valby Langgade 25
2500 Valby - Kobenhagen - DENMARK

● DENMARK

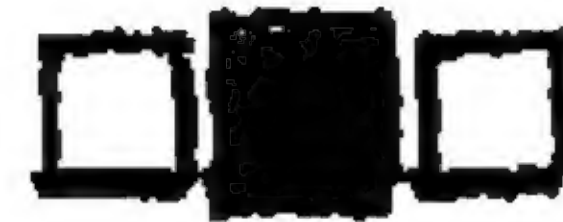
ISLAMIC BOOK SERVICE
407 N. Ingalls street, Ann Arbor,
Tel, 313/994 - 5752 MICH 48104 U.S.A.

● U.S.A.

ثمن العدد في الوطن العربي : -

لبنان ٤٠٠ ق.ل	اليمن ٥ ريال	قطر ٧ ريال
سوريا ٥٠٠ ق.س	السعودية ٦ ريال	ليبيا ٢٠٠ مليون
العراق ٥٠٠ فلس	مصر ٤٠٠ مليون	تونس ٨٠٠ مليون
الأردن ٤٠٠ فلس	السودان ٥٠ قرش	الجزائر ١٠ دينار
الكويت ٥٠٠ فلس	البحرين ٦٠٠ فلس	المغرب ١٠ درهم

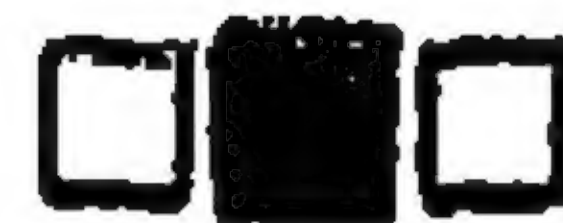
الإمارات العربية ٧ درهم



الاشتراكات في الكويت :

لأفراد ديناران كويتيان

للهيئات الحكومية والاهلية ثمانية دنانير كويتية



كافة الاشتراكات يتفق عليها رأساً مع :

دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع

ص.ب ٢٨٥٧ الكويت

هاتف ٤٣١٩٨٢ - برقيا : دار بحوث

تنبيه

نظرا للظروف التي يمر بها لبنان العزيز وتعذر
استلام المراسلات التي ترسل الى عنوان المجلة في بيروت
نرجو ان تكون جميع مراسلات المجلة على العنوان
التالي :

دار البحوث العلمية - ص.ب ٢٨٥٧ كويت

وذلك حتى اشعار آخر *

Vol, 2 No. 3 Rajab 1396 — Guly 1976

al-Muslim al-Mu'asir

The Contemporary Muslim